فلسفة چان پول سارتر

الدكتور حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزي وشركاه

اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

فلسفة جان بول سارتر

الدكتور حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزى وشركاه

مقـــدمة

هى مقدمة وهى فى الوقت عينه خاتمـة • خاتمـة لأن سارتر قـد مـات • ففى التاسعة من مسـاء الأربعـاء ١٥ ابريل سنة ١٩٨٠ فى مستشفى بروسيه بباريس مات سـارتر • وبموته أغلقت فلسفته من دونه ، وماتت عنه كل امكانيات الاضافة والتحول • بموته انقطع طريق الحرية ، الطريق الذى ارتاده ابتداء من عـام ١٩٤٣ حين ظهـر كتابه « الوجود والعدم » ، وظـل يتابع منعطفاته حتى نهاية العقد الثامن من هـذا القـرن ، دون أن يمضى فى أى منعطف الى نهايته • لقـد صرح سارتـر فى أخريات حيـاته بأنه « كتـب بالضبط عكس ما كان يريد أن يكتب » • ولـم يكن هـذا التصريـح سـوى تعبير عن رفضـه الارتباط بأى من مواقفه السابقة • انه تعبير عن مقولـة « اللاشاة » التى تعطينـا التركيب الأنطولوجى للانسـان ، والتى تتيح لـه أن يشتق لنفسـه دائمـا اتجاهـات جديدة • ولكن هـذه الاتجاهـات الجديدة كانت دائما عند سارتر فى نطاق الطريق عينه ــ طريق الحرية •

هكذا بقيت دائمـا مشاريع سـارتر مشاريع غير مكتملة لا تريـد أن تمضى الى النهاية ، لأن النهاية من حيث هى كذلك تحيـل مـا يسبقها الى كل منغلق •

وقـد رفض سارتر هـذا الانغلاق فى كل صوره : رفضه حين بـدأ فلسفته بأن جعـل الكوجيتو الديكارتى ينفتح على العـالم • فبعـد أن كـان الوعى عنـد ديكارت وعيـا فحسـب أصبح عنـد سارتـر وعيـا بالعالـم ، وعيا بكل ما فى العالم الى حـد « الغثيان » • ورفض سـارتر الانغلاق فى اى حزب سياسى حتى فى أكثـر أوقاته تعاطفـا مـع اتجـاه أو آخـر •

واذا كان ثمة سؤال تقليدى يتحتم طرحه فى أعقـاب موت سارتر وهـو السؤال عن فلسفته ومكانتهـا بين المذاهب الكبرى التى يحفـل بهـا تاريـخ الفلسفة ، فان الاجابـة على هـذا السؤال قـد أصبحت تباين ما لاح لنا منذ سنوات بعيدة • ذلك أن مذهب سارتر ــ بعد كل هذه المنعطفات ــ

يعود الى التقليد الفلسفى الأصيل حين نجد فى ثناياه عين التساؤلات الكلاسيكية التى أثارتها الفلسفة الدائمة الأبدية فى تاريخها الطويل · فنظريات الادراك الحسى والخيال والانفعال ومسائل الوجود والوعى والحرية ومشكلة الفعل الانسانى وقيمته الخلقية ، كل هذه بأسئلتها وحلولها تجعل فلسفة سارتر حقيقة باسم الفلسفة الدائمة ·

واذا كانت هذه الفلسفة قد بدت لنا فى بعض الأحيان فلسفة أزمة سوف تنقضى بانقضائها فما كان ذلك الا لما شهدته أوروبا فى النصف الثانى من هذا القرن من تحول عميق شمل كل أسباب الحياة ، حتى بدا سارتر فى بعض الأوقات وكأنه ينتسب الى عصر معين انقضت كل معطياته ·

ولكن التأمل فيما اتجه اليه البحث الفلسفى بعد سارتر من مسائل وموضوعات يكشف لنا على الفور عن تأثير فلسفة سارتر واسهامها فى تطور الفكر الأوربى ، وهو التأثير والاسهام الذى يضع سارتر ، كما وضع من قبل سقراط وديكارت ، بين أصحاب الفلسفة الأبدية · لقد تحول الاهتمام الى اللاوعى ، وكان من قبل ينصب على الوعى · كذلك اتجه التساؤل نحو العلامة والرمز ، وكان من قبل يتناول المعنى والدلالة · وبعبارة أخرى عمد الفلاسفة الى اغفال النظر عن الظاهرة وبحثوا فى علة الظاهرة : أى فى تلك البنيات structures اللامرئية التى تحدث ما يظهر على السطح من وعى ومعنى · فلم يكن اذن هذا الاتجاه الذى اتخذ اسم البنيوية structuralisme ـ سواء عند ليفى ستروس أم عند ألتوسير أم عند فوكو ـ سوى محاولة لاقامة مذاهب فلسفية يشيدها أصحابها فى مقابل فلسفة سارتر ·

والتأمل كذلك فى التيارات المعاصرة يتبين فى جلاء أن تيار معارضة الطب العقلى كما يتمثل عند كل من دافيد كوبر David cooper ورونالد لينج R. Laing يأخذ معظم تصوراته من فلسفة سارتر وليس من كتابات فرويد · وبالمثل اذا نظرنا فى الاتجاهات الثورية التى تتمثل فى رفض الاوضاع الاجتماعية والتمرد عليها وجدنا أنها تعود الى سارتر وانتشار أفكاره وليس الى ماركس ودعوته الثورية ·

ان سارتر يصبح بهذا فيلسوف المستقبل ، وهـذه لا شك ميزة الفلسفة الأبدية التى من شأنها أن تتجدد مع كل عصر ومع كل تأويل ٠

فاذا كانت فلسفة سارتر قد أغلقت من دونه بعد أن مات ، فانها فى الوقت عينه قد دخلت بين الفلسفات الدائمة فى تاريخ الفلسفة لتتجدد مع كل دراسة ، فان دارس الفلسفة فيلسوف أيضا ٠

بقيت كلمة أريد أن أقول فيها ان هـذه الدراسة عن فلسفة سارتر كانت فى أول الأمر مشروعا قديما لتحرير رسالة لاجازة الماجستير فى الآداب من قسم الفلسفة بجامعة الاسكندرية ٠ وقد أخذت منى هـذه الدراسة سنوات طويلة عكفت فيها على متابعة انتاج سارتر وعلى اعداد هـذه الدراسة ٠

ولكن مصر فى هـذه السنوات كان قد سقط عنها النظام الملكى ، وتولى الحكم فيها مجموعة من ضباط الجيش معظمهم برتبة « بكباشى » ٠ ولم يمض وقت طويل حتى استوزر هؤلاء الضباط أنفسهم فى وزارات الدولة المختلفة ، وتولى وزارة المعارف وتتئذ وشئون الجامعات ضابط شاب صغير السن ٠

وقد ورد فى هـذه الدراسة نص مقتبس عن سارتر يصف فيه طبيبا فرنسيا عمل فى الجيش برتبة بكباشى اثناء حرب ١٩١٤ وهو النص المذكور فى الهامش ٢٢ من المقالة الخامسة فى الفصل الأول ٠

عندما اطلع عميد الكلية على هذا النص ألغى تسجيل الرسالة برمتها ٠ هكـذا كان على صاحب البحث أن يودع مسوداته فى أدراج مكتبه ، وأن يسقط من عمره هـذه السنوات ، وأن يستأنف الدراسة مع فلاسفة آخرين ٠

وانقضت عشرون سنة ، وأعير صاحب البحث من جامعة الاسكندرية الى جامعة فاس بالملكة المغربية ٠ عندئذ أخرج المسودات من مكتبه وعكف عليها يعيد صياغتها ويحذف منها ويضيف اليها ٠ كانت رؤية الباحث خلال هذه السنوات الطويلة ، قد تغيرت الى حد بعيد ، وكان جان

بول سارتر قد مضى الى أبعاد أخرى فى تطوره الفلسفى وفى اتجاهاته الجديدة ٠ فكان على الباحث أن يعيد النظر فى ضوء كل هذه التحولات وأن يستأنف العمل طيلة عامين دراسيين ليخرج فى نهايتهما هذا الكتاب يهديه الى أبنائه طلاب قسم الفلسفة بجامعة فاس بالمغرب وجامعة الاسكندرية بمصر ٠



الفصل الأول

نحو الوجـود والحرية والعمل

أولا : من الماهية الى الوجود

عندما إتجه الفكر الانسانى فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد الى الوجود الخارجى طالبا حقيقته ملحا على تفسيره استوقفته ظاهرة التغير : فاتجهت المدرسة الطلية الى البحث عن مادة أولى هى محل التغيرات، ورأت المدرسة الايلية أن فكرة التغير متناقضة ، فقالت بالوجود الثابت . ثم جاء أفلاطون فى القرن الرابع قبل الميلاد مستوعبا جميع الأفكار والمذاهب السابقة ووفقا بينها ، ورأى أن وراء التغير صورا كلية ثابتة هى المثل . لذلك هو يفرق بين عالمين هما العالم المحسوس والعالم المعقول . الأول هو عالم الظواهر الناقصة أو هو عالم الأشباح ، فيه المحسوسات نعرفها بالحواس ، ولكنا نعرف أيضا أنها ناقصة أى تتفاوت فى تحقيق الماهية وأنها متبدلة أى تتغير من حال الى حال وأنها حادثة أى تكون وتفسد . فثمة اذن عالم آخر هو عالم المثل أو هو عالم الحقائق الأبدية ، وفى هذا العالم تتحقق الماهيات موضوع العلم الصحيح . هذا العالم المعقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، فلا تتعين الأجسام فى العالم المحسوس الا بمقدار مشاركتها فى مثال من هذه المثل وتشبهها به وحصولها على شىء من كماله . فالتعين أى التحول من عالم الماهيات الى العالم المحسوس فيه سقوط وانحطاط . وقد تأدى افلاطون الى هذه النظرية (١) ابتداء من النظر فى العالم المحسوس وذاهبا ، حسب المنهج الجدلى الصاعد ، الى العالم المعقول .

---

(١) الجمهورية La République المقالة السابعة ص ٥١٥ ــ ٥٤١ ومحاورة فيدون phédon الصفحات ٦٥ ــ ٦٦ ، ٧٤ ــ ٧٥ ، ٧٨ ــ ٧٩ ، ١٠٠ ــ ١٠٢ ومحاورة بار منيدس Parménides ص ١٣٠ ــ ص ١٣٣ (ترجمة فرنسية بقلم E. Chambry & R. Baccou طبع Librairie Garnier Frères, Paris

هـذه المثل هي مبادىء الوجود والمعرفـة والأخلاق ، فوجود الأشـــياء لا يكون الا بمقدار مشاركتهـا فى ماهيـات العـالم المعقول اذ منــه تشتق جميـع الكائنـات وجودهـا • وهـذا يعنى أن وجود الأشياء يفترض وجودا ثانيـا سـابقا هو وجود المثال أى الماهية الثابتة ، فالماهية ســابقة عـلى الوجود المحسوس • ومعرفتنا بالأشـياء راجعة الى أننا حاصلون على معرفـة المثل ، فهى الموضوع الحقيقى للعــلم ، لأن العلم لا يكون بالنسبى أو الجزئى أو المتغير ، وانمـا بالمطلق الكلى الثابت • وليس الجزئى المحسوس الا مناسبة للنفس تتذكـر فيها الكلى الثابت ، لأن النفس كانـت تعيـش من قبـل فى عالـم المثل • وهـذا أيضـا يعنى أن المثـل سـابقة عــلى الوجود المحسوس • وبما أن المثل هى الماهــيات فالمعرفة تقضى أن تكون الماهيـات سابقـة على الوجـــود المحسوس • والحياة وفق منهج أخلاقى تقتضى اتبـاع النموذج الانســانى الكامـل ، أى تقتضى اتباع مثال الانسان• وهـذا يقضى بأن يكون لمثال الانســان وجـــود مستقل عن الأفـراد التى تشـارك فيه وسابق عليهـا ، فماهيــة الانســان سابقــة على وجـــوده فى العـالم المحسوس •

نظرية المثل اذن باعتبارهـا أساسـا للوجود والعلم والأخلاق تفترض أن تكـون الماهية سابقـة على الوجود العينى المتحقق • فالأولية فى هــذه النظرية هى اذن للماهية ، وهـذه الماهية توجـد ،كمـا رأينـا عند أفلاطون ، فى عــالم سرمدى هو عالم المثل • وقـد ظلت هـذه النظريـة مؤثـرة على التفكير الفلسفى بما تقيمه من فرق بين الجـزئى والكلى ، والمحسوس والمعقول ، حتى القــرن التاسـع عشر الميــلادى ، وذلــك لنفس الاعتبارات العلميـــة والأخلاقية •

والى جانب هـذا الاتجـاه الفلسفى الصــادر عن أفلاطون ، والــذى يجعل الماهية سابقة على الوجود ، تصدر كذلك عن أرسطوطاليس فى القرن الرابع قبل الميلاد فلسفة ماهوية • وبناء على هذه الفلســـفة الأرسطية ليست المعقولات قائمة بأنفســها ، كمـا ذهب الى ذلــك أفلاطـــون ، وانمـا هى حالة فى المــادة ، قائمــة فيهــا • وليســـت المادة متشبهـــة بالمعقولات ، أو مشاركة فيهـــا من بعيد وبالعرض ، وانما هى متقـــومـة

بها . فالوجود الطبيعى موجود حقيقى تتلازم فيه الصورة والمادة (٢) .
وقد وضع أرسطو هذين المبدأين ليفسر أولا الأجسام الطبيعية وتغيراتها
وثانيا امكان المعرفة والعلم وليضع بالتالى مبادىء للأخلاق .

أما تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها فيتبين من النظر فى التغير .
فالتغير يفترض أولا مادة يطرأ عليها التغير أى مادة غير معينة أصلا وهذه
هى الهيولى ، وثانيا ما يقوم هذه المادة فى ماهية معينة أى ما يعين الهيولى
فى جسم طبيعى وهذه هى الصورة . وبعبارة أخرى يتقضى التغير
شيئين ، شيئا يتغير هو الهيولى وشيئا يغير هو الصورة . فالمادة
والصورة مبدآن متلازمان فى الوجود الطبيعى ولا ينفصلان الا بفعل
الفكر ، فالفكر هو الذى يفرق فى الجسم الطبيعى بين الهيولى والصورة ،
وذلك بأن يجرد الصورة من المادة ، فالصورة هى الجزء المعقول أو الماهية
بعد تجريدها من المادة .

وهنا نعود للنظر فى ناحية امكان المعرفة والعلم . فالعلم عند أرسطو
لا يتعلق بالمحسوس لأن المحسوس متغير وموضوع العلم يلزم أن يكون ثابتا .
لذلك يجعل أرسطو موضوع العلم معرفة العلل والمبادىء والأصول ، ولكن
هذه ليست مفارقة للموجودات أو متحققة بذاتها وانما يحصل عليها
العقل بالتجريد بعد ملاحظة الموجودات الحقيقية واستخراج الضرورى
والعام منها . فالمعرفة ليست معرفة الكائنات الموجودة بل معرفة
الماهيات العامة والقوانين الضرورية أى معرفة الصور ، والصور هى
الماهية بعد تجريدها من المادة .

كذلك الحياة وفق منهج أخلاقى هى أن نعيش وفقا لطبيعة الانسان
أى وفقا للماهية الانسانية . فالقول بالماهية اذن ضرورى لاقامة الأخلاق .
وليس للماهية الانسانية وجود مستقل وانما يستطيع العقل
أن يجردها بالنظر الى الأفراد المختلفين .

---

(٢) اعتمدنا فى بيان نظرية المادة والصورة عند أرسطو على المقالة الأولى
من كتاب السماع الطبيعى physica وعلى المقالة السابعة والمقالة
الثامنة من كتاب ما بعد الطبيعة metaphysica (ترجمة انجليزية تحت
اشراف W. D. Ross طبع ... Oxford, 1928.

أرسطو اذن يختلف عن افلاطون من حيث ان أفلاطون يقيم الماهيات فى عالم المثل فيجعلها مفارقة عن المحسوس وسابقة عليه بينما أرسطو قد أنزل هذه المثل من السماء الى الأرض ووضعها فى مبادىء تؤسس الموجودات الحقيقية ، وسماها صورة أو طبيعة • فهى اذن حالة فى الموجودات الطبيعية ولا تقوم بذاتها • وهذا يعنى مباشرة عدم اعطاء أى اسبقية زمنية للصورة أو للهيولى ، أعنى أى أسبقية زمنية فى وجود الصورة أو الهيولى ، فليست الماهية سابقة على الوجود المادى كما هو الأمر فى فلسفة أفلاطون • وليس الوجود المادى سابقا على الماهية •

وهنا نعود الى تمييز مهم عند أرسطو هو التمييز بين القوة والفعل (٣) • فبمقتضى هذا التمييز ينقسم الوجود الى ما هو بالقوة وما هو بالفعل : القوة تعنى قدرة الشىء على أن يتغير أو على أن يحدث التغير • وتحقق أو تعين هذه القوة هو ما يسمى فعلا ، فالفعل هو تعين ما بالقوة ، أى أنه الوجود العينى المتحقق الآن • فبذرة النبات مثلا حاصلة على قوة احداث الشجرة ، وهى من ثم نبات بالقوة تصير نباتا بالفعل متى تهيأت لها الظروف الملائمة للانبات والنمو • وبما أن الشىء لا يخرج من القوة الى الفعل الا بتأثير شىء بالفعل فان هذا يعنى أن الفعل سابق على القوة بالاطلاق (٤) •

فاذا طابقنا بين مسألة القوة والفعل وبين نظرية الهيولى والصورة أتيح لنا أن نلمح أولية منطقية للصورة على الهيولى : وتفصيل ذلك كالآتى : لما كانت الهيولى موضوعا غير معين فى نفسه ، أى امكانية أو قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها ولا تتحقق وحدها ، فان أرسطو يجعلها فى مرتبة الوجود بالقوة بمعنى أنها مجرد امكانية للوجود • أما الصورة فبما أنها ما يسمح للهيولى بالوجود ، أى ما يعين القوة ويخرجها الى وجود بالفعل فان أرسطو يجعلها فى مرتبة الوجود بالفعل • وبما أن الوجود بالفعل سابق — منطقيا وزمنيا — على الوجود بالقوة فان

---

(٣) اعتمدنا فى بيان مسألة القوة والفعل على المقالة التاسعة من كتاب ما بعد الطبيعة •

(٤) ما بعد الطبيعة — المقالة التاسعة ف ٨ •

أرسطو بهـذا المعنى يعطى للماهية او للصورة أوليـة على الهيولى • هـــذه الأولية هى أولية منطقيــة وأنطولوجيـــة ، وذلــك لأن الهيولى والصـــورة يوجدان من حيث التحقق العينى فى الوجـــود متلازمين بصفة دائمة • خلاصــة الأمر اذن هى أن هنــاك أولية منطقية وزمنية للوجود بالفعل على الوجود بالقوة ، وهنــاك أوليــة منطقية وأنطولوجية للصورة على المادة (٥) •

نستطيع اذن أن نقرر أن مسألة النسبة بين الوجود والماهية قـد وضعت فى الفلســفة وضعــا صريحــا ابتداء من الفيلسوفين اليونانيين أفلاطـــون وأرسطو • ولكن هـــذه المســـألة عينهــا قـد تقدمت بعـد ذلـــك مـدى فسيحا بفضــل كثير من الفلاســفة الآخذين عن أفلاطون وأرســطو •

فالى مثل هذا الاتجاه الأفلاطونى ذهب كذلك القديس أوغسطين (٦) فى نهاية النصف الثانى من القـرن الرابــع وفى النصف الأول من القــرن الخــامس الميـــلادى • الا أن القديس أوغســطين يجمع المثــل الأفلاطونية أو العــالم المعقــول فى العقــل الالهى • وكمــا أن المثــل عنــد أفلاطون هى أســاس الوجود والمعرفة والأخـــلاق كذلك كلمة الله عند القديس أوغسطين هى أســـاس الوجـود والمعرفــة والأخلاق : فكل ما يوجـد لا يوجـــد الا بمشاركته فى أفكـــار الكلمة الالهية ، والكلمة هى النور الذى يشيع فى نفوســنا فيهدينا الى معرفــة الحق والجمال والى اتباع الخير • ففى الكلمــة نــرى مثـــال الفضــائل يهدينــا اليهــا صــوت الضمير الــذى هو حقــا صوت اللــه • ورغم تأثــر الأوغسطينية بالأفلاطونيــة الا أن ثمــة فارقــا أســـاسيا

---

(٥) يذهب الأستاذ يوسف كرم فى كتابه « العقل والوجود » الى أن التمييز بين الماهية والوجود فى فلسفة أرسطو لا يعدو الوجهة المنطقية من حيث اننا ندرك ماهية الشىء دون حاجة الى ادراك وجوده بالفعــل ومن حيث أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يتقــدم على تعريف الموضوع أى على العلم بماهيته • أمــا بصدد الآلهة محركى الأفــلاك وكذلــك بصدد الموجودات الطبيعية ـ موضوع بحثنــا ـ فلا تمايز فيهــا بين ماهية ووجود • (يوســف كرم : العقــل والوجود (طبع دار المعارف بالقــاهرة سنة ١٩٥٦) ص ١٦٢ ـ ١٦٤ •

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط (القاهرة سنة ١٩٤٦) ص ١٩ ـ ٥٠ •

يقوم بينهمـا ، فبينما تقوم المثل عند أفلاطون بأنفسـها وتؤلف عـالما مسـتقلا تظل الماهيات عند أوغسطين بعكس ذلك صورا وأفكارا الهية · وبينمـا تؤلف كائنـات هـذا العـالم عند أفلاطـون عالمـا من الأشـباح والظلال فهى تبقى عند أوغسطين كائنات حقيقية ·

ومن ذلك يلوح لنا أن فى الأوغسـطينية جوانب متعددة بحيث يمكـن أن نقيـم منهـا فلسفة ماهوية وفلسفة وجودية · فهى فلسفة ماهوية من حيث ان كل موجـود فى العـالم يشـارك فى الماهـيات ويصدر عنهـا ويقاس بهـا ومن حيث ان الادراك ولا سيمـا ادراك الطبيعـة الانسانيـة هو ادراك الماهيـة والجوهـر · وهى فلسفة وجوديـة من حيث ان كائنـات هـذا العالـم هى كائنـات حقيقية موجودة ·

هذه الفلسـفة اللاهوتية الأوغسطينية ظلت مسيطرة على المسـيحية الغربيـة حتى القرن الخـامس عشر الميلادى ، لاسـيما عنـد القديس بونافنتورا (٧) فى القرن الثالث عشر ، وبصفة خاصـة فيمـا يذهب اليه هـذا الفيلسـوف من أن الحقيقـة والضرورة يجب أن تقوما على مـا للأشـياء من ضرورة قائمـة فى الله الذى هـو نموذجهـا ، وأن العقـل الانسانى متصـل بالحقيقـة الدائمـة أى بالخير بالذات ، وأن ادراك الناقص قـائم على ادراك الكـامل ·

ذلـك اذن هو الاتجاه الفلسفى اللاهوتى كمـا يتمثل بصفة خاصـة عند القديس أوغسـطين · نـرى فيه الفلسـفة الأفلاطـونية وقد انتهت الى نظريـة الخلق المسيحية وامتزجت بهـا ، ولكنهـا ظلت كذلـك فلسفة ماهية تضع الماهية سـابقة على الوجود · وكما تأثر المفكرون المسيحيون بالفلسـفة اليونانيـة وبما عرفوه عن المسـيحية من أن الله خالق الأشـياء ، كذلك تأثر المفكـرون الاسـلاميون بالفلسـفة اليونانية وبما عـرفوه عن الاسلام من أن الله هو الخالق القيوم · ومن هنا شارك الاسـلاميون فى مسألة النسبة بين الماهيـة والوجود ، وكان أبرزهم فى ذلـك ابن سـينا

---

(٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسـفة الأوربيـة فى العصر الوسيط (القـاهرة سنة ١٩٤٦) ص ١٤٣ ـ ١٤٧ ·

فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى وابن رشد فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى ·

أما ابن سينا فقد ذهب أولا الى أن الوجود اما واجب للوجود وجوده عين ماهيته واما ممكن الوجود وجوده من غيره (٨) · ثم هو يميز بعد ذلك — بصدد الممكنات فى الوجود — بين الماهية والوجود · ويرى أنه من المستحيل أن نستخرج معنى الوجود من تصور الماهية · نعم قد نضع ماهية ما ونستخرج منها بواسطة التحليل العقلى أو المنطقى ما يمكن استخراجه من الصفات ، ولكن لا يجوز اطلاقا أن نستخرج منها — كما يفعل ديكارت مثلا فى برهانه الوجودى على وجود الله — صفة الوجود · يقول ابن سينا : « ··· لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشىء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ··· » (٩) ، فوجود الممكن سواء أكان وجودا حقيقيا واقعيا أم وجودا ذهنيا صرفا هو مجرد عرض للماهية · وقد تتقوم الماهية فى الذهن دون أن تعلق بوجود الشىء فى الأعيان (١٠) ·

ابن سينا اذن يفرق بين الماهية والوجود ويذهب الى أن الوجود فى الموجود الممكن عرض لاحق للماهية · ففلسفة ابن سينا تظل فى نطاق المذاهب اليونانية فلسفة ماهية ·

أما ابن رشد فقد ذهب الى أن الوجود ليس عرضا لاحقا للماهية ، وانما هو الماهية بعينها (١١) · فابن رشد يوحد بين الوجود والماهية · الا أن هذا التوحيد بين الوجود والماهية لا ينسحب فى فلسفة ابن رشد على جميع مراتب الوجود : فالذات الالهية ، التى هى الصورة الأولى للعالم،

---

(٨) النجاة لابن سينا — طبعة القاهرة (محى الدين صبرى الكردى) سنة ١٩٣٨ م (القسم الثالث — فى الحكمة الالهية ص ٢٢٤ — ٢٢٢) والاشارات والتنبيهات (شرحا الاشارات للخواجة نصير الدين الطوسى وللامام فخر الدين الرازى) · المطبعة الخيرية بالقاهرة — الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ (القسم الالهى — النمط الرابع ص ١٩٤) ·

(٩) الاشارات والتنبيهات (القسم الالهى — النمط الرابع ص ٢٠٠) ·

(١٠) الاشارات والتنبيهات (القسم الالهى — النمط الرابع ص ١٩٣)

(١١) ابن رشد — تهافت التهافت (طبعة القاهرة) ص ١٧٢ و ص ٣٣١ ·

الوجود فيهـا ليس زائدا على الذات · انها جوهر مفـارق للمادة وموجود بذاته أزلا أبدا ، فلا تمايز فيـه بين ماهيته ووجوده · وكذلك عقـول الأفلاك على اختـلاف مراتبهـا ، فهى موجودات عقلية مفارقـة أزلية لا تمايز فيها بين ماهياتهـا ووجودها · أمـا العـالم فيبدو أن فيـه تمـايـزا بـين الوجود والماهية · حقيقة أن العـالم فى فلسـفة ابن رشـد قديـم لـم يخلق من العـدم ، الا أن هـذا القـدم هو من جهـة الزمـان فحسـب · فاذا نظرنا الى العـالم من جهة الله كان حادثا مخلوقا ، وهو حـدوث تم منـذ الأزل · وبنـاء على ذلـك هنـاك تسـاوق بين الوجـود والماهية فى العـالم من جهـة الزمان · أمـا من جهـة الله فالوجود حدث لاحق على الماهية ·

وفلسفة ابن رشـد — رغم ما تحاوله من التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين — تظـل وثيقـة الصـلة بالفلسفة الأرسطوطالية وفى نطـاق مباحثها واتجاهاتهـا الأسـاسـية · والفلسـفة عنـد ابن رشـد ليست شيئا أكثـر من النظـر فى الموجودات واعتبارهـا من جهـة دلالتهـا على الصانع ، « فان الموجودات انمـا تدل على الصانع لمعرفـة صنعتهـا وانه كلمـا كانت المعرفـة بصنعتهـا أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » (١٢) · فليسـت اذن الفلسفة الرشدية فلسفة وجود تنظـر فى الموجودات من حيث هى كذلـك ، وانمـا هى فلسـفة ماهية تنظـر فى الموجودات من حيث دلالتها على ماهيتهـا وصانعهـا ·

هكذا تقدمت مسألة النسبة بين الماهية والوجود بمشاركة الفلاسفة الاسلاميين ، وظلت الفلسفة عند كل من ابن سينا وابن رشد فلسفة ماهية ·وفى أوائل القرن الثالث عشر اتيح لهذه المشاركة أن تنتقل الى العالم الغربى ، وأن يطلع عليهـا اللاهوتيون ، وأن يتناولوها بالبحث والتمحيص ، فكـان القـديس توماس الأكوينى (١٣) أكبر اللاهوتيين تأثـرا بابن سـينا وبابن رشـد ، لا سيمـا فى مسألة النسبة بين الوجود والماهية ، فهو يقرر

---

(١٢) فصل المقال — فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـال · (فلسفة ابن رشـد — طبع القاهرة — المكتبة المحمودية) ص ٢ ·

(١٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص ١٦٩ — ص ٢٠٥ ·

ابن سينا فى أن هناك تمايزا حقيقيـــا بين الماهية والوجود فى المخلوقـــات ، وأن لا تغاير بين الماهية والوجود فى الله · ويقـــر ابن رشـــد فى اعتبار الوجود العالمى خارجـــا عن الماهية لا عرضـــا لهـــا · والواقـــع أن القديس تومـــاس الأكوينى قـــد تأثر أولا وقبل كل شىء بالفلســـفة الأرسطية فى ترجمـــات دقيقة وجديدة عنى هو بالحصول عليها ، بحيث أصبحت الفلسفة الأرسطية عنده قواما للفلســـفة اللاهوتية فى العالـــم المسيحى · وهو يستبقى فلســـفة أرسطو فى جملتهـــا مقتصرا على تعديل ما يتناقض منهـــا مع الوحى المسيحى · وبنـــاء على هـــذه الفلســـفة التوماوية تقوم الماهيـــة فى الموجودات الفرديـــة أى الكائنـــات المحسوسة ، والعقـــل قادر على تجريدهـــا من المـــادة ومن صفاتهـــا المحســـوسة التى تعينهـــا فى فرديات جزئية ، ومن ثمـــة يبقى فى العقـــل ما هو كلى وشـــامل ·

والتوماوية كذلك لهـــا جوانب متعددة بحيث يمكن أن نقيم منهـــا فلسفة وجودية وفلسفة ماهوية · فهى فلسفة وجودية من حيث أنهـــا تؤلف الصور والماهيات ابتداء من الموجودات الفردية ، وهـــذه الموجودات تقـــوم بنـــاء على وجود الله الخالق ، ومن حيث ان العلم يقصـــد الى معرفـــة الكائن الموجـــود لا الماهيات بعيدة عن تحققها العينى · فالأولوية هنا للوجـــود كما هو الأمر تماما عنـــد أرسطو · وهى فلسفة ماهوية من حيث ان الصور والمـــاهيـــات كانت من قبل فى الله ، ومن حيث اننـــا نستخرج المعرفة العلميـــة من الواقع العارض بما يحمل من عناصر الضرورة والكلية ، فالأولية هنـــا للماهية · وبنـــاء على هـــذا الاعتبار تقوم الأخلاق على تحقيق الانسان للماهية الانسانية فى الواقـــع ، وهى منبثقة أصـــلا من العقـــل الالهى · فهـــذه الفلسفة اذن قاصرة على تحليل الماهيـــات ، فهى تصورية ماهوية ·

هذه الفلسفة الماهوية — التى رأيناها فى العالم اليونانى القديم وعنـــد فلاسفة العصر الوسيط فى أوربا وعنـــد مفكرى الاســـلام فى الشرق وعلمـــاء اللاهوت فى الغـــرب — ظلت تفترض عنـــد فلاســـفة القـــرن السابع عشر وجـــود اله خالق يتخذ من أفكاره نماذج لمـــا يخلق · وقـــد تمثلت هـــذه الفلسفة الماهوية بأقوى صورهـــا عند الفيلسوف الألمـــانى ليبنتز Leibniz · فليبنتز هو الممثـــل الحقيقى للفلســـفة الماهويـــة فى القرن الســـابع عشر · ان اللـــه

عند ليبنتز ليس هو أصـل الموجودات فحسب ، وانمـا هو أيضـا أصـــل الماهيـات · والماهيات ، سواء أكانت ماهيات الأنواع والأجناس أم ماهيات الأفـــراد ، هي الممكنـــات أى الأفكار التى هى موجودة منذ الأزل فى الفكـر الالهى · بعضهـا يتحقق فعلا فى هـذا العالـم ويصبح حقيقـة واقعيـة ، وهى الممكنات التى تعتبر الأحسن فى أفضـل العوالم ، وبعضهـــا لا يوجـــد فعـلا فى هـذا العـالم ويظل فى أصله الميتافيزيقى مجـرد امكـان موجود فى فكـر الله · « ان عقل الله هو منطقـة الحقائق الأزلية ، أعنى الأفكار التى تتعلق بهـا هـذه الحقائق · وبدون الله لـم يعـد هنـاك شيء حقيقى فى الممكنات أو شيء موجود أو حتى شيء ممكن » (١٤) · فالماهيـات اذن متقدمة وسابقة على تحققهـا أو وجودهـا فى هـذا العـالم · الا أن سبق الماهيـــة لا ينسحب فى فلسفة ليبنتز على الله نفســه · ان الله عند ليبنتز موجود بموجب ماهيته ، فالماهية والوجـــود شيء واحـد فيه ·

هذه الفلسفة التى ترى أن الماهيـات قائمة أصلا فى عقل الله هى الفلسفة التى سـادت عند الفلاســفة فى القـرن السابع عشر · أمـا فلاسفة القـرن الثامن عشر ، وبصفة أخص ديـــدرو Diderot وفولتير Voltaire فقد تميزت فلسفتهم بنقـد العقـل والدين وبالتردد فى الاعتراف بوجـــود اللـه · وهم حين يشكون فى وجود الله أو ينكرونه صراحة يبدلون بــــه الماهيـة أو الطبيعة الانسانيـة · وبنـاء على هـذا المفهوم أو ذاك يصـــبح كل انسـان تحقيقـا خاصـا لصورته فى ذهن الله أو لصورة كونية هـى ماهية الانسـان ، وبالتالى يتعين وجـود الانســان بنـاء على ماهيته ويصبح سلوكه محددا بمقتضى هـذه الماهية · لذلك نظر الوجوديون وخاصـة سارتر الى فلســفات الماهية على أنهـا فلسفات جبرية تحتم سـلوك الانسـان بنـاء على صورته فى ذهن الله أو ماهيته الانســانية · ولهــذا السبب يرفض سارتر هـذه النظرية فى صورهـــا المتعددة (١٥) · فلا يوجد ثمة الـه ولا توجـد بالتالى طبيعة انسانيـة · والانسان يأتى الى الوجود لا كموضوع فى مكـان وزمـان بل كنشـاط مستمر للحريـة · وبناء عـلى ذلك

---

(١٤) فقرة (٤٣) من كتاب « المونادلوجيا »

(١٥) Jean - Paul Sartre : L'Existentialisme est un humanisme. p. 19 & 20

تصرح الوجودية الملحدة التى يمثلها سارتر بأنه حتى فى حالة عدم وجود لله خالق هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق على ماهيته ، كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأى فكرة . وهذا الكائن هو الانسان أو كما يقول هيدجر هو الواقع الانسانى . ومعنى ذلك أن الانسان يوجد قبل كل شىء وأنه يلقى ذاته ويبرز الى العالم ثم يعرف بعد ذلك (١٦) .

الفلسفة الوجودية اذن هى فلسفة الوجود . وفى هذا يتفق معظم الفلاسفة الوجوديين ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك فى وجهات متعددة ، وهذا الاختلاف هو ما يشكل أول الصعوبات التى تعترض كل محاولة لتناول « الفلسفات الوجودية » على نحو ما تتناول المدارس الفلسفية . ولعل محاولتنا لعمل تقسيمات مبدئية منظمة بين المدارس الوجودية تتيح لنا - الى حد ما - أن نتغلب على هذه الصعوبة ، وأن نكشف فى نفس الوقت عن هذا الاختلاف والتنوع والتعارض .

التقسيم الأول هو تقسيم الفلسفات الوجودية الى اتجاهين : اتجاه الوجودية المؤمنة التى تبدأ بتأملات كيركجارد الدينية وتضع الانسان فى علاقة مباشرة مع الله كما يفعل كيركجارد وياسبرز ومارسيل . واتجاه الوجودية الملحدة التى تبدأ باعلان نيتشه عن موت الله وتترك الانسان وحيدا مهجورا كما يفعل نيتشه وهيدجر وسارتر .

وبالاضافة الى هذا التقسيم نستطيع أن نقيم تقسيما ثانيا يميز بين اتجاه وجودى متأثر بالدين سواء أكان متأثرا بالايمان مثل كيركجارد ومارسيل أم بالالحاد مثل ألبير كامو وجورج باتاى ، واتجاه وجودى آخر بمعزل عن الدين مثل فلسفة ميرلو بونتى .

التقسيم الثالث هو تقسيم الفلسفات الوجودية الى اتجاهين : اتجاه يقتصر على تحليل التجربة الانسانية - على نحو ما يفعل بصفة خاصة كيركجارد - دون أن يحاول الخروج من الوجود الانسانى كواقعة زمانية الى مطلق الوجود . فبمقتضى هذا الاتجاه لا تعنى الفلسفة ولا ينبغى

(١٦) J.-P. Sartre :L'Existentialisme est un humanisme, p. 21.

أن تعنى اقامة مذهب فى الوجود لأن المذهب شىء جامد ميت ، وانما ينبغى أن تكون مهمة الفلسفة مجرد تحليل الوجود . وتحليل الوجود يعنى النظر الى ما فيه من أمور فردية وشخصية .

الاتجاه الثانى هو اتجاه الفلسفة نحو اقامة انطولوجيا أو علم الوجود بما هو وجود كما يفعل بصفة خاصة كل من هيدجر وسارتر . وبمقتضى هذا الاتجاه لا تقتصر الفلسفة على تحليل الوجود ، وانما تتخذ من هذا التحليل سبيلا الى بلوغ المطلق أى بلوغ الكائن l'être فالاشكال الأساسى والوحيد للفلسفة عند هيدجر - هو اشكال الكائن l'être .

التقسيم الرابع هو تقسيم الفلسفات الوجودية الى فلسفات تؤكد أولية الوجود مع حذف الماهيات والطبائع كما يفعل سارتر ، وفلسفات تؤكد أولية الوجود مع انقاذ الماهيات والطبائع ، فتوفق بذلك بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية كما يفعل لويس لافيل وجورج جوسدورف . أما هيدجر فلا ينكر الماهية ، وانما يقبل ماهية ديناميكية ، اذ يرى أن ماهية الانسان هى وجوده ، وبمعنى أدق وجوده خارج ذاته أى وجوده - فى - العالم . ولذلك فهيدجر لا يقبل عبارة سارتر بأن الوجود سابق على الماهية باعتبار أن هذه الكلمات تحتفظ عند سارتر بمعانيها التقليدية ، بينما الوجود يعنى عند هيدجر الوجود - فى - العالم ، أى الوجود - خارج - ذاته وليس مجرد الواقع التجريبى .

ونحن قد انتهينا - رغم هذه التقسيمات - الى أن الفلسفة الوجودية بصفة عامة هى فلسفة الوجود وليست فلسفة الماهية . فاذا كانت التقسيمات السابقة تشير الى ما بين الفلاسفة الوجوديين من فوارق ، فان ما يجمع هؤلاء الفلاسفة تحت اسم « الفلسفة الوجودية » هو اهتمامهم - على نحو أو آخر - بمسألة الوجود ، واعتبارهم البحث الوجودى متقدما على أى بحث فلسفى آخر .

ثانيا : من العقلية الى اللاعقلية

الفلسفة الوجودية تعارض الفلسفات التقليدية بوضعها الوجود قبل الماهية حتى تتيح مجالا للحرية الانسانية • وهذا التعارض بين الوجود والماهية يلزم عنه بالضرورة تعارض آخر بين العقلى واللاعقلى ، لأن النظر فى الماهية يعنى النظر فى العام والكلى والضرورى ، أى فيما يستخلصه العقل من الجزئيات ، بينما استبعاد الماهية والنظر فى الوجود يعنى الامساك بالوجود الفردى المشخص • وهذا التفرد فى ذاته يعنى المنافاة للعقلية ، لأن العقل لا يمسك الا بالكلى فيبقى الوجود فرديا جزئيا غير ضرورى • هذا من جهة ومن جهة أخرى فان استبعاد الله يبقى الوجود بلا سبب ولا معنى • ومن هنا يتصف الوجود عند سارتر باللامعقول وانتفاء المعنى •

وهذا الاتجاه اللاعقلى يفتح بابا جديدا للفلسفة : فقد ظلت الفلسفة قاصرة منذ التفكير الهلينى الفلسفى على ما هو عقلى فحسب • ويمكن ان يقال انها بدأت رسميا فى القرن السادس قبل الميلاد حين نظر طاليس فى المحسوس محاولا الاستقراء والبرهنة العقلية مدعما رأيه بالدليل المنطقى ، فكان أول من وضع موضوع النظر والمنهج للفلسفة • وظل الفكر الانسانى يتلقى ارث العقلية عن العالم اليونانى القديم حتى اليوم •

ولكن هذا الاتجاه العقلى لقى فى تاريخه الطويل نزعات معارضة • ولسنا نريد هنا أن نتابع هذه النزعات ابتداء من مصادرها الأولى ، وانما حسبنا أن ننظر فى اتجاهين فرنسيين كان لكل منهما بعض الأثر فى الفلسفات الوجودية المعاصرة ، وفى فلسفة سارتر بوجه خاص : الاتجاه الأول هو الاتجاه الذى يتمثل ابتداء من القرن السابع عشر فى معارضة بسكال للفلسفة بوجه عام وللفلسفة الماهوية العقلية بوجه خاص • والاتجاه الثانى هو مجموعة التيارات العلمية والفكرية والأدبية التى تعاونت على هدم سلطة العقل ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر •

اما الاتجاه الأول - وهو الاتجاه الذى نؤيده بسكال ضد النزعة العقلية - فهو يجعل من بسكال معلما حقيقيا للفلاسفة الوجوديين وفيلسوفا من الطبقة الأولى بالنسبة للفلسفة الوجودية •

وفى فلسفة بسـكال نلمح ثلاثة عناصر فلسفية لكل منهـا أهميتهـا الخاصـة فى تأسيس الوجوديـة المعاصرة : العنصر الأول هو العنصر الصراعى الجدلى : فبسـكال صراعى جدلى ، لا بالمعنى التصورى المثالى ، ولا بالمعنى المادى الطبيعى ، وانمـا بالمعنى الوجودى الذى يقيم الصراع داخل الفـرد الشخص . والانسـان عند بسكال تتمزق نفسه بين أيدى قوى خداعة : المخيلة والارادة والمنفعة . فالانسـان قصبة ، أى أنه أضعف ما فى الطبيعة ، الا أنه قصبة مفكـرة (١) . والى تناقض العظمـة والحقارة داخل الانسـان ترجع جميـع النقائض الأخـرى : فى الانسـان والطبيعة والمجتمـع والفكـر . فبسكال اذن يرجـع الصراع والجدل أصـلا الى الفـرد الشخص . وهـذا يعنى أن فلسـفة بسـكال هى فلسـفة واقعيـة تجريبية ، أو هى فلسـفة تتضمن اتجاهـا تجريبيـا واقعيـا . وهـذا هو العنصر الثانى فى فلسـفة بسكال . وهنـا ينبغى أن نلاحظ فورا أن العنصر التجريبى فى الفلسـفة الوجـودية وعند بسـكال يختلف عن التجريبية الحسـية التى عرفتهـا الفلسفة الانجليزيـة ابتداء من بيكون . فهى فى الفلسفة الوجوديـة تجريبية ميتافيزيقية لأنهـا تظهـر فكـرة الواقـع اللامبرر الذى لا يقبـل أى تفسير ميتافيزيقى . وربمـا نستطيع أن نلمس هـذه التجريبية عنـد فيلسوف مثل كنط ، لا سـيمـا فى نقـده للدليـل الوجودى ، اذ يلح على أن الوجـود لا يستخرج من الفكـر . وقـد نلمسـهـا كذلـك عند شلنج ، فقـد حـاول شلنج أن يؤسس فلسفة ايجابية فى مقابـل الفلسـفات السلبيـة التى هـى فلسفات عقلية فى اعتبار شلنج . ونحن نعلـم أن كيركجارد كان قـد استمـع الى محاضرات شلنج فى برلين وأنه أعجب بهـا . وتأثـر بصفة خاصـة باستخدام شلنج لفكـرة الوجـود .

هذه التجريبية الواقعيـة نجدهـا بصورة واضحـة فى فلسفة بسكال فبسـكال قد اعتمد التجربة فى العلم الطبيعى وفى مصير الانسـان على السواء . الا أن التجربة عنـد بسكال ظاهـرة وباطنة . لذلك هو يستغنى عن الميتافيزيقـا ، ليرجـع الى النفس ، وينظـر فى حال الانسـان ، متابعـا فى ذلك مبدأ سقراط القائل بأن اعـرف نفسـك . والقلب هـو سـبيل

---

(١) B. Pascal : Pensées (Ollendorff, Ed. definitive de Oeuvres Complètes, Tome III) p 62.

المعرفـة بمـا فيه من بصيرة وروح الدقة · ويـرى بسـكال أن لكـل موضوع منهجـا ينبغى ابتكاره : فللعلوم الرياضيـة مناهـج مخصصـة ، ولعـلم الطبيعـة المنهـج التجريبى ، على خـلاف ديكارت الـذى عمم المنـاهج ووحدهـا فى الرياضيات الجبرية · كذلك يتجه تفكـير بسكـال الى الواقـع لا الى المبادىء العـامة · خلاصـة الأمـر اذن هى أن فلسفة بسـكال تتميز أولا باقامة الصراع والجدل ، وثانيـا باقامته داخل الانسـان وفى وجوده الواقعى التجريبى ·

أما العنصر الثالث ، وهو ما يؤلف الجانب الدينى الانسـانى فى فلسفة بسكال ، فنجد لـه أصولا عديدة فى المسـيحية وعند الفلاسـفة المسيحيين · وهذا العنصر سيظهـر بصورة واضحـة فى فلسـفة كيركجارد وفلسـفة جبريل مارسيل وغيرهمـا من الوجوديين المسيحيين · وليس من شـك فى أن هـذا العنصر الدينى يرجـع أصـلا الى المسـيحية والى الكتاب المقدس فى عهديه · وهو يتأيد بعـد ذلك بمشاركة الفلاسـفة المسيحيين وبصفة خاصة القديس أوغسطين فى القرن الرابع الميلادى والقديس برنـار (٢) فى القـرن الثانى عشر الميلادى والقديس تومـــاس الأكوينى (٣) فى القـرن الثـالث عشر الميلادى ·

هـذا العنصر الدينى نجـده فى أصـل فلسفة بسـكال · وفلسـفة بسـكال ليست الا جزءا من مشروع فى الدفاع عن الدين ، انه يصف الانسـان المبتعـد عن الدين وعن الله ويصـفه فى اتجاهه نحـو الدين ونحو الله ·

---

(٢) تتمثـل هذه المشـاركة فى حملته على لخضـاع الايمان للعقـل عند أبيلار · فقـد كان أبيلار يرى أن بين الحقيقة فى صورتهـا اليونانيـة القديمة والحقيقة فى صورتهـا المسيحية اتصـالا واتفاقا ، فحاول التوفيق بطريقة جدلية منطقية بين المسائل التى تبدو متعارضـة · لذلك عارضه القديس برنـار بجعله العلوم الدينية أرفـع من العلوم العقليـة ، وبايمـانه بالعـاطفة وغبطة الخلاص ·

(٣) للتوماوية – كمـا رأينـا فى المقالة السـابقة – جوانب متعـددة تجعل منهـا فلسفة وجودية · هـذا وقـد حاول جاك ماريتان فى كتابه « نبذة فى الوجود والموجود » Mritain : Court traité de l'existence et de l'existant (Hartman, 1947) أن يتلمس لدى القديس توماس الأكوينى بعض مظاهـر الوجودية · وهذا ما فعله جيلسون كذلك فى كتابه « الوجود والماهية » : Etienne Gilson : L'Etre et l'essence (Vrin, 1948)

هـذه العناصر الثلاثة : العنصر الجدلى الصراعى والعنصر التجريبى الواقعى والعنصر الدينى الانســانى تلتقى كلهـا عنـد بسـكال فتكشف عن اتجـاه بسـكال والفلسـفة البسـكاليـة وهى فلسفة يصـــح أن ننعتهـا بالوجوديـة ٠

أما عن اتجاه بسـكال فهو اتجاه مخالف ومعارض للنزعـة العقلية ٠ انه يـرى أن المعرفـة العقلية خالية من أى يقين وأن العقل عاجـز عن الادراك وعاجـز عن البرهنة ٠ فمعرفة الطبيعة تقضى بالعودة الى الطبيعـة ذاتهـا ٠ والعقـل لا يعتمـد على ذاته ولا يطبق معانى فطرية فى النفس ، وانمـا يلجأ الى الطبيعة ٠ فمنهج العلم اذن هو التجربة وليس الاستدلال العقلى ٠ وكمـا أن العقـل بمفرده عاجز عند بسكال عن الوصول الى حقائق العلم الطبيعى فهو عاجز كذلك عن تفسير الواقـع الانسانى وعن الوصول الى الحقائق الدينيـة ٠ ان العقـل كمـا يقـول بسـكال قابـل للدفـع فى جميـع الجهات ، فهو يستخدم فى البرهنة على صحة بعض الأحكـام ويستخدم فى نفس الوقت للبرهنة على نقيضهـا ٠ والعقـل أيضـا بطىء لا بد لـه دائمـا من المراجعة والعودة الى المبادىء والحجج ٠ بســكال اذن يعتبـر العقـــل عاجـــزا عن تحصـيل العلم ومعرفة الحقيقة بصـــفة عامـة وعاجزا عن تفسير الانســان ومعرفـة الحقائق الدينيـة بصفـة خاصـة ٠ هـذه الحملة على العقـــل من جهـة بسـكال عملت على تقوية التيـار اللاعقلى الذى سيتأثـر بـــه ويفيـد منـه الفلاسـفة الوجوديون ٠

أمـا الفلسـفة البسكالية فقـد التقت فيهـا كذلك العناصر الثلاثة : العنصر الصراعى الجدلى والعنصر التجريبى الواقعى والعنصر الدينى الانسانى، فمهـــدت بهـذه العناصر للكثير من الأفكـار الوجوديـة ، وكـان أقـوى هذه العناصر تأثيرا فى الوجودية المعاصرة هو العنصر الأول ٠ فبمقتضى العنصر الصراعى الجدلى بدا الانســان ــ فى فلسفة بسكال ــ مجموعـة من المتناقضات ، واستحال علينـا بالتالى أن نفسر الانسـان تفسيرا عقليـا ٠ ان الفكـــرة الأســاسية فى فلسـفة بســكال هى اجتمـاع النقــائض : اجتماعهـــا فى الانسان وأفعاله ، وفى المواقف الفلسفية من اليقين ، وفى الطبيعة وأحداثها ، وفى المجتمـع وقوانينه ٠ هـذه النقائض ترجع فى فلسفة بسـكال الى التناقض القــائم فى الانســان بينه وبين نفســـه أو بين عظمـة الانسان وحقارة

الانسان . فما هو مصدر هذه الحقارة ؟ يرجع بسكال حقارة الانسان الى الخطيئة والى ابتعاد الانسان عن الله . فالتناقض بين الانسان ونفسه يرجع فى نهاية الأمر الى كون الانسان . وهو قد ولد أولا على مثال الله ، قد ارتكب الخطيئة وابتعد عن الله . وهذا التناقض لا ينتهى فى فلسفة بسكال الا بفضل محبة لله وبفضل اتجاه الانسان نحو الله . والانسان كما يصفه بسكال - متابعا فى ذلك التجربة الانسانية - هو فى حركة مستمرة : حركة الابتعاد عن الله وحركة الاتجاه نحو الله . فوصف بسكال للانسان ليس وصفا للطبيعة الانسانية ، وانما هو وصف للوجود الانسانى من حيث ان الوجود الانسانى حركة مستمرة . وهنا يصبح بسكال فيلسوفا وجوديا الى أقصى حد . فالوجود الانسانى عند بسكال وعند الوجوديين هو حركة مستمرة وخروج دائم كما يدل على ذلك لفظ الوجود فى صيغته الفرنسية existence أو فى تركيبه الذى يدل على معنى الانطلاق ek-sistence كما يكتبه سارتر أحيانا .

وبسكال يمكن اعتباره فيلسوفا وجوديا ليس من ناحية المنهج فحسب ووصفه للوجود الانسانى ، وانما كذلك من نواح أخرى يقترب فيها من بعض المعانى الوجودية . فبسبب فكرة التناقض ينتهى بسكال الى كثير من الأفكار التى تقترب الى حد كبير من الوجودية المعاصرة ولا سيما عند كل من هيدجر وسارتر : فوصف بسكال لما فى الانسان من نزعة مزدوجة الى الحركة والى السكون يقارب تحليل سارتر لما فى الانسان من نزعة للخداع وسوء النية . كما أن تمييز بسكال بين اللهو divertissement أى خروج النفس عن ذاتها وبين الضجر ennui أى رجوع النفس الى ذاتها يقارب تمييز هيدجر بين فعل الاشتغال الذى يحمل الانسان الى العالم غير الحقيقى وبين الانشغال الذى يعود بالانسان الى الوجود الحقيقى .

وكما امتزجت العناصر الثلاثة عند بسكال وعبرت بالتالى عن فلسفة وجودية تعارض الفلسفات التى تهتم بالعلوم دون الانسان وحياته وموته : نجد هذه العناصر تلتقى أيضا مع تفاوت فى القدر والأهمية فى فلسفة مين دى بيران فى أوائل القرن التاسع عشر . فقد اتجه مين دى بيران

الى التفكير فى الأخلاق وفى الدين ، أى أنه نظر فى الانســـان ، وانتهى الى تأسيس علم نفس دينى . وهو يلاحظ ما فى النفس من وثبات نحـــو الحقائق العليـا ومن الهامـات وعواصف مستعصية على التعبير . وقـد عانى هو نفسه التجربة الدينية (٤) . كذلك يرى فى نقده للدليل الوجودى عند ديكارت أنــه لا يمكن استنبـاط الوجـــود من الفكر لأن الوجود يشـــاهد ولا يستنبط ، والنفس تحس الله واللانهاية فى اشراقـات العبقريــة الفجائية . ولكن مين دى بيران ، رغم مشاركته الكبيرة فى هـذا التيـار الوجودى ، لـم تتح لـه فرصـة التأثير الفعـال فى الفلســفات الوجودية المعـاصرة حتى فى فرنسـا موطنه الأصلى .

والواقع أن الاتجاه الأول ـ أعنى الاتجاه الذى يتمثل فى معارضة بسكال للفلسفة بوجه عام وللنزعة العقلية بوجه خاص ـ لـم يكن لـه فى معظمـه أثر مباشر فعال فى وجودية سـارتـر . وربمـا أمكن ارجـاع قيمـة هـذا الاتجاه الى أنه تعبير صـادق عن الفكـر الفرنسى فى تمـرده على العقلية التى كـانت تســيطر عليـه منذ ديكارت ومنـذ سـيطرت فلســفة ديكارت .

بيد أن التمرد على العقلية كانت تؤيـده من جهـة أخـرى تيارات علمية وفكرية وأدبية تصدر عن مواقف مختلفـة وعلى أنحـاء مغايـرة . وهـذه التيارات هى ما يؤلف **الاتجـاه الثانى** الـذى عمـل عـلى هـدم سـلطة العقـل ، وعلى تحرير الانسـان لا من القيم العقلية فحسـب ، وانمـا كذلك من جميـع القيم الاجتمـاعية أو الأخلاقية .

ويمكن القـول ان أهم هـذه التيارات هى تلك الحركة الانتقادية التحليلية التى نشـأت ابتداء من الربع الأخـير من القرن التاسع عشر وشـملت العلـم الرياضى والعلم الطبيعى . فمن النـاحية الرياضـية كـان من نتيجـة الهندسات الجديدة غير الاقليدية التى أنشـأهـا كل من لوبتشفسكى Lobatchevsky وريمان Riemann أن أدرك الرياضيون أن المبادىء المتعارضـة والمتناقضـة يمكن أن تقـام عليهـا هندسـات متعددة ومستقلة

---

(٤) راجع Pierre Tisserand : Oeuvres de Maine de Biran, Tome XIV, Nouveaux essais d'anthropologie (P.U.F., Paris, 1949), Vie de l'esprit, p. 369 - 402.

فيما بينها (٥) • كما أدرك الرياضيون أيضا أن هذه الهندسات صحيحة وحقيقية ـ صحيحة لأن كلا منها يؤلف نسقا استنباطيا خاليا من التناقض ، وحقيقية لأنها تنطبق على التجربة والواقع كما أثبتت مكتشفات أينشتين فى نهاية القرن التاسع عشر • ومعنى هذا هو أن يكون التعارض والتناقض علامة على الصحة • ونحن نعلم أن هذا مناف للعقل ، وأن علم المنطق يقوم على عدم التناقض • فكان الحركة الانتقادية فى الميدان الرياضى قد أدت الى زعزعة المنطق فى أسسه وأركانه العقلية •

أما من ناحية العلم الطبيعى فقد تمثلت الحركة الانتقادية عند اثنين من العلماء هما : هنرى بوانكاريه وبيير دوهيم ، حاولا أن يبينا أن العلم الحديث ان هو الا تركيب صناعى ليست له قيمة مطلقة ، بحيث يظل بالتالى ثمة مجال أمام الحرية • لقد ذهب هنرى بوانكاريه Henri Poincaré الى أن النظريات العلمية هى مجرد رموز نافعة يضعها العقل ليعبر بها عن العلاقات التى نشاهدها بين الظواهر المختلفة ، وهى تنطبق على الظواهر ، ولكنها لا تمنع تطبيق تفسير آخر ، طالما يكون هذا التفسير يسيرا أو نافعا للبحث • فالنظريات العلمية ليست حاصلة فى ذاتها على قيمة مطلقة ، وانما تعود قيمتها الى مقدار نفعها أو يسرها ، سواء اكان ذلك بصدد النظريات الهندسية أم نظريات الفلسفة أم نظريات الطبيعة (٦) • فبوانكارية يرى فى هذه النظريات مجرد تعريفات définitions ، ولكنها ليست « حقيقة » أعنى أنها لا تنفذ الى الوجود الواقعى • والى مثل هذا الرأى ذهب أيضا بيير دوهيم Pierre Duhem ، فقد بين فى كتابه « النظرية

---

(٥) رغم تعدد هذه الهندسات واستقلالها فان فكرة المكان ذى الأبعاد ن ، أى الذى أبعاده أكثر من ثلاثة ، وهى الفكرة التى أتى بها ريمان ، قد أتاحت لبعض الرياضيين تنسيق الهندسات الممكنة منطقيا بحيث يمكن الانتقال من هندسة الى أخرى حسب مبدأ معين •

(٦) Poincaré, H. : La Science et l'hypothèse (Flammarion, 1920), p 67. 141,193.

الفيزيقية ، موضوعها وتركيبهـا » (٧) أن النظريات العلمية ان هى الا مجـرد تصورات للظواهـر الطبيعية لا تدعى النفاذ الى جواهـر الأشـياء ، ولا تنطبق بصورة حاسمة على الظواهـر المشـاهـدة انطباقـا تامـا لأنهـا تحمـل طابع التلفيق المصطنع · انهـا بعيدة عن الواقـع بمـا يتضمن من غنى وثراء، فهى ليست الا اطارا نحاول أن نلائم بينه وبين الواقـع ، دون أن تكـون هذه الملائمة تفسيرا كافيـا للواقـع · بهـذا تظل النظريـات العلمية نسبية ويصبح التفسـير مجرد اطار فضفاض يصـلح لأكثر من ظاهرة لكنـه ليس علة كافيـة مفسرة للظواهـر · وبهـذه النتيجـة تمتنـع الأدلة التجريبية القاطعـة فى ميدان العلم – بخلاف ما دعـا اليـه بيكون – وتنهـار فكـرة البحث عن العلة · ونحن نعلم أن العقـل لا يجـد الاقتنـاع والرضى الا فى فكـرة العلة ، وأن المنطق يقـوم فى أساسـه على فكرة البحث عن العلـة · فكان الحركة الانتقادية فى ميدان العلم الطبيعى قـد أدت كذلـك الى نفس النتيجة السـابقة ، فزعزت أسس المنطق وأركانه العقلية ·

والى جانب هـذه الحركـة الانتقادية سارت تيارات أخـرى فى الميدان الاجتماعى صادرة من نواح متعـددة : فصدر تيار عن تحليل كارل ماركس لعمليـات الحياة الاجتماعية · وصـدر تيار آخـر عن مكتشفات علـــم الأنثروبولوجيا · وصاحب هذين التيارين تيارات فى الميدان النفسى صـادرة عن مكتشفـات فـــرويـد ويونج وتحليلهـــما لعمليـات الحياة الفرديـــة واللاشعورية · وكان من نتيجة هـــذه التيارات أن تزعزعت كذلك الأسس القديمـة لعلم الأخـلاق ·

جميـع العلوم اذن اهتزت من أساسهـا · وأسـاس العلم كمـا قررته الفلسفة التقليديـة هو العقـل · فهـذه التيارات العلميـة اذن تعاونت على هـدم سلطة العقـل ، وأبرزت عجـــزه فى نواح متعددة ، ممـا أدى بالفلاسفة فى أوائل القـرن العشرين الى تنحية العقـل ، وبالتـالى الى ظهور فكـرة اللامعقول وانتفـاء المعنى ·

وهنـا نتسـائل ما النتيجة المنطقيـة لهـذه الفكرة – أعنى فكـرة انتفـاء المعنى ؟ ان انتفـاء الماهية مغزاه بالنسبة للفلاسـفات الوجودية – كمـا ألمحنا

---

(٧) Pierre Duhem : La Théorie physique, son objet et sa structure (Chevalier et Rivière, Paris, 1906)

فى المقالة الأولى من هذا الفصل ، وعلى نحو ما سيتضح فى الفصل الثانى – أن الانسان حر فى سلوكه لانه ليست هناك اى ماهية أو طبيعة انسانية ترسم له هذا السلوك · والى نفس هذه النتيجة ينتهى القول باللامعقول وانتفاء المعنى · ان استبعاد العقل يعنى استبعاد جميع المحاولات التى تفسر حياة الانسان والتى تحدد له السلوك الذى ينبغى عليه أن يتابعه والغايات التى ينبغى عليه أن يترسمها والقيم التى ينبغى عليه أن يصبو اليها · والنتيجة المنطقية لاستبعاد هذه المحاولات هى أن يصبح الانسان وحيدا داخل ذاته ، شاعرا بانعدام ما يهديه ، ومدركا بالتالى لحريته ولمسئوليته ازاء سلوكه الحر · واجتماع هذه الوحدة والحرية والمسئولية فى الانسان ، على ما بينها من ترابط وتناقض فى آن واحد ، هو ما يخلع على الحياة الانسانية طابعها اللاعقلى ، ويكشف عما فيها من مأساة · ولذلك كانت اللاعقلية والشعور بالمأساة هى السمة الغالبة على الفكر العالمى فى الربع الثانى من القرن العشرين – تظهر فى كتابات الأدباء والفلاسفة وتتخذ عند كل منهم اسما خاصا : فتأخذ اسم الشعور بالمأساة عند جورج برنانوس G. Bernanos ، واسم القلق عند مالرو Malraux ، واسم المصير عند جرين Greene ، واسم العبث عند كامو Camus ، وتنتهى كلها عند اللاعقلية وانتفاء التبرير ·

واذا كان الأدب فى أى أمة هو مرآة تنعكس عليها سمات الحياة فى هذه الأمة ، فهو كذلك وفى نفس الوقت عامل فعال فى خلق هذه السمات · هكذا جاء الأدب الفرنسى ، فى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى وامتدت الى الحرب العالمية الثانية ، صورة صادقة للحياة الفرنسية وعاملا فى الوقت ذاته على انحلال هذه الحياة · وآية ذلك أن أبطال أندريه جيد A. Gide وجان كوكتو J. Cocteau كانوا متحللين من القيم لا يؤمنون بغير حريتهم وأهوائهم (٨) · لقد كان أدب جيد – وهو نموذج للأدب فى الفترة

---

(٨) فقد كان راديجيه Radiguet بطل كوكتو لا يؤمن الا بحريته ونزواته وأهوائه · كذلك كان لافكاديو Lafcadio بطل جيد نموذجا للانسان المنطلق المتحرر من كل قيمة والذى يؤمن بحريته فحسب · طالع بصفة خاصة Les Caves du Vatican (Livre cinquième — Lafcadio p. 821 - 873)

ما بين الحربين - ينصب على البحث عن قيم جديدة ، ويتسم بالحيرة والارتياب ، ولكنه كان ينتهى دائما الى اعتبار الفرد القيمة الوحيدة المطلقة . انه يتردد بين دعوة الانجيل التى تقول بأن قيمة الانسان من حيث هو فرد تعود الى كونه نفسا ، وبين دعوة نيتشه التى تقول بأن قيمة الانسان من حيث هو فرد تعود الى حريته . وجيد لا يخرج من هذا التردد أو من هذه الحيرة ، وانما هو يرى فيها ما يؤكد حرية الاختيار . والاختيار عنده يعنى رفض كل شىء . انه يرى أن الدور الذى يقوم به انتاجه الأدبى انما هو اثارة الارتياب . « ان التمرد والفحص الحر وتحرير الروح وما تطلبه الذات أمام نفسها فحسب » ، هذه هى القيم التى كان يرى هو أن أدبه يدعو اليها ، (٩) وهى نفس القيم التى سنجدها عند سارتر فى مرحلة أولى من تاريخه الفلسفى . ان الانسان - عند جيد - ينبغى له حين يرغب أو يفكر أو يعمل أن يرفض أولا القيم المتعارف عليها ، ينبغى له أن يتحرر من عبودية المجتمع والأسرة والدين والأخلاق وحتى ماضيه الخاص . عندئذ يسلك فيما يرى جيد كما تقضى ذاته الحرة الخالصة . فأدب جيد يرفض الأخلاق التقليدية ويعود بالانسان الى فرديته وذاته فحسب . ومن هنا كان الاحساس بالعبث أو انتفاء المعنى l'absurdité عند جيد ، فان هذه الذات هى طبيعتنا الناقصة ، أو هى وجودنا الناقص الذى ندرك نقصه ، والذى لا ينبغى مع ذلك أن نتجاوزه الى ما هو أعلى منه - الى الانسان الأعلى مثلا كما هو الأمر عند نيتشه ، فان ما نتجاوزه هو بعد كل شىء جزء من النفس . فالتجاوز هو افناء لا فائدة منه . وانما ينبغى أن نعى هذا النقص ، وأن نعترف به ، فنضفى عليه بهذا الاعتراف وجودا شرعيا ، ولكن دون أن نجعل من هذا الوجود الناقص مثالا نهدف اليه . واذن فلا يبقى أمامنا الا أن نلجأ الى الحرية - حرية الذات ، وأن نترك وجودنا الناقص يمارس حريته المطلقة ، ليخلق نفسه ابتداء من الفكر الحر المتحرر من كل قيمة تقليدية . بهذا نجتنب العبث أو بالأخرى نتعداه بأهوائنا التى نستشعر كل ما فيها من حرارة وحمية والتى نستطيع أن نتحرر منها

---

(٩) J. Lanson & P. Tuffrau : Histoire de la Littérature Française. (Librairie Hachette, 1953). p. 796.

بسهولة كي نستسلم الى غيرهـا (١٠) ٠

هكذا يجيء الأدب عنـد جيد : فيه عودة للذات الحـرة وفي نفس الوقت تحلل من الأوضـاع الأخلاقية ورفض للقيم وللعرف وانكار للتقاليـد والعادات٠ وبهـذا الانكـار والتحلل نستطيع أن نقول ان الأدب في الفترة ما بين الحربين ، وكما يتمثـل عنـد جيد ، كان في الوقت ذاته فنا يهدف الى خلق تجمـال وبحثا ميتافيزيقيـا أو على الأقل بحثا سيكولوجيـا يستهدف الكشـف عن أسرار الذات أيـا كانت وتأكيـد هـذه الذات في أدق خوالجهـا وبعد أن تتحلل من جميـع القيم ٠ وهـذا هو ما يسمى في الأدب بحـركة الرفض الكلي Dadaisme ، وهي الحركة التي جاءت مباشرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى ٠ وهـذا البحث السيكولوجي قـد امتد للكشف عن حيـاة اللاشـعور فأدى ذلك الى ظهور حركـة السيريالية Surréalisme ، وهي الحركة التي تمثلت بصفة خاصة عند أندريه بريتون André Breton ، وأرادت أن تحرر الانسـان من التفكير العقلي ومن وضـعه الاجتـماعي لتسلمه الى الدوافـع اللاشعوريـة في حريتهـا التامة ٠

بهذه الحركات الأدبية التي تتمرد على التقاليد والأخـلاق انفتح المجـال امام النزعات الفردية والاتجـاهات الفوضـوية ولم تعد ثمة قيمة غـير الحرية الفارغة العابثة والمجانية الخالصة ٠ وهذه النزعـات ، التي ترمي الى تعرية الانسـان من القيم والتقاليـد ، وحرمانه من أي معونة يمكن أن يتلقاها من النظريـات المصنوعة الجاهـزة ، والتي ترمي في نفس الوقت الى تـرك الانسـان لذاته ولحريته ، هي النزعـات التي تميز بهـا الأدب الفـرنسي والفكـر الفرنسي في الفترة التي أعقبت الحـرب العالمية الأولى ٠ يقـول البيريس R.- M. Albérès : « ان الفكرة القائلة بأن طرق حياتنـا ليست مرسومة رسـما كاملا وانمـا تتوقف علينـا وحدنـا ، وأن كل شيء ينبغي أن يعـاد ويبدأ دائمـا من جديد ، وأنه ليس هنـاك صـيغ يمكـن أن تحدد

---

(١٠) طالع بصفة خاصة رواية « الغذاء الأرضي » لأندرية جيد : A.Gide Nourriture Terrestres ، حيث تتضح بصراحة وعنف دعوى جيد الى ممارسـة الأهواء بكل ما فيهـا من حرارة وحميـة ، وحيث يوجز جيـد هذه الدعوة في بيت من الشـعر يكرره في مواضـع عديدة : « سـوف أعلمـك الحمية يانثنائيـل » «Nathanaël, je t'enseigneri la ferveur»

سلوكنا ، وليس هناك قيم يمكن أن نطمئن اليها وأن توفر لنا للراحة ، ـ هذه للفكرة ليست فى نهاية الأمر الا الفكرة العـــامة للتى تصبغ أدب عصرنا كله » (١١) .

التحلل من القيم والتحرر من التقاليـد هى من الاتجاهـات التى كانت تسـم الحيـاة الفرنسية وتظهـر فى مجـال الأدب الفرنسى فى الفتـرة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالميـة الثانيـة . غير أننـا اذا أنعمنـا النظـر فى هـذه الاتجاهات تبينـا مباشرة أنهـا اتجاهات أخلاقيـة ، أعنى أنهـا تتناول السلوك الانسـانى . فالحرية فى هـذه الاتجاهات ينبغى أن نفهم بالمعنى الاجتماعى العملى وليس بالمعنى الفلسفى الميتافيزيقى . انهـا حرية صريحة تتناول السلوك الأخلاقى والاجتماعى والسـياسى ، وتعمل على أن يتحلل الانسـان من الأوهـام والتقاليـد ، وعلى أن يظـــل حاصلا عليهـا وانمـا من حيث هى حريـة فارغـة . وهذا الفراغ ، وهو ما يطلق عليه الفرنسيون كلمة المجانيه gratuité ، هو ما يميز الحرية كمـا تجيء فى الآثار الأدبيـة التى ظهـرت فى الفترة ما بين الحربين .

ولكن هـذا المعنى العملى للحرية ، وهو الذى يقتصر على الجانب الاجتماعى والأخلاقى ، قـد أدى مباشرة عنـد سارتـر الى القـول بالحرية بالمعنى الفلسفى . ذلك أن التحرر من الأوهـام والتقاليـد والتحلل من قيم العقـل والمجتمع قـد أدى فى نهاية الأمر الى اللامعقول والى القول بانتفـاء المعنى والخلو من التبريـر .

وهذا الخلو من التبرير يعبر عنه سارتر بعـدم اللزوم contingence . ومعنى هـذه الكلمة أن الانســان كائن وكان يمكن ألا يكون (١٢) : « فوجود الانســان امكان عارض بحت . » الأساس هو عـدم اللزوم . أقصـد أن الوجود ـ تعريفـا ـ هو بكل بســاطة أن يكون هنـا » (١٣) . هـــذه هى مأســاة الانسان فى القرن العشرين ، يعبر عنهـا سارتـر فى قـــوة واخلاص

---

(١١) Albérès, R.-M. : Jean-Paul Sartre (Editions Universitaires, Paris 1953). p. 12.

(١٢) راجع Jean Grenier : Le Choix (P.U.F., 1941) ,p. 8 & 9

(١٣) Sartre : La Nausée, p. 166.

يجعله مختلفا عن معاصريه ، فلا يستنجد بالأخوة كما يفعل كامو ، ولا بالله أو بالشيطان كما يفعل جورج برنانوس ، وانما يترك الانسان دون أى معونة يعانى الوحدة والحرية والمسئولية ٠

سارتر اذن يستوعب جميع التيارات الفكرية التى رأيناها تجتمع عند بسكال ، كما يتمثل جميع النزعات التى سادت للربع الأول من القرن العشرين ، فهذه كلها تظهر عند سارتر بتفاوت كبير ٠ ولكن سارتر هو أولا وقبل كل شىء فيلسوف ٠ ومن هنا — أعنى من حيث انه فيلسوف — فانه يتناول هذه التيارات والنزعات فى نطاق النسق الفلسفى الذى يقيمه وبمقتضى المنهج الفلسفى الذى يتابعه ٠ غير أنه فى كل من النسق والمنهج لا يصدر عن الفلسفة الفرنسية ، وانما هو يصدر مباشرة — كما سنرى فى المقال التالى — عن الفلسفة الألمانية ، وهى الفلسفة التى بدأت تتوغل فى فرنسا وبدأ يطالعها الفرنسيون فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ٠



ثالثا : من ألمانيا الى فرنسا

يقول اميل برييه : « اننا كى نتتبع الفكر الفرنسى عقب حرب ١٩١٤ من المستحيل أن نتجاهل الحركات الفكرية الآتية من الخارج ... والتى وجهت الفلسفة الفرنسية وجهات جديدة » (١) .

وهذه الحركات الفكرية تصعد فى أصولها الحديثة الى فلسفة هجل . فرغم بقاء هجل فى مجال التصورية الألمانية ، الا أن فلسفتة كانت دائما حجر الزاوية فى الفلسفات الوجودية اللاحقة ، سواء أكان ذلك فى معارضة الوجوديين لفلسفته أم فى اصطناعهم لمعظم المقولات الهيجلية . وقد أقام هجل الجدل على أساس منهج منطقى يتأدى من القضية الى نقيضها ثم يؤلف بينهما ويتسلسل على هذا النحو ابتداء من الوجود وحسب مظاهره المختلفة . وقد درس هجل الوعى فى مراحله الثلاثة كما تقضى بذلك الفينومنولوجيا عنده ، (٢) وهى التى ترى أن الفكر ومظاهر الفكر مرتبطان : فى المرحلة الأولى يكون الوعى فى ـ ذاته en-soi والأشياء خارجة عنه . وفى المرحلة الثانية ينعكس الوعى على ذاته ليميز بين الأشياء ويدرك الوجود فى مظاهره فيصبح وعيا لأجل ـ ذاته pour-soi . وفى المرحلة الثالثة تكون الذات المطلقة شاملة للوعى فى ـ ذاته والوعى لأجل ـ ذاته . هكذا تكشف الفينومنولوجيا عن مبدأ الوعى وتسلسل مظاهره فى الكون . وهكذا أيضا يضع هجل مجموعة من المصطلحات الفلسفية سيأخذها عنه سارتر وسنجدها أساسية فى فلسفته (٣) . وقد تابع هيجل

---

(١) Emile Bréhier : Transformation de la philosophie Française (Flammarion, Paris 1950) p. 75.

(٢) رغم المعانى المتباينة للفينومنولوجيا عند هجل فانها تعنى بصفة عامة وصف الوجود الانسانى على نحو ما يظهر erscheint لنفس الشخص الذى يحياه . Alexandre Kojève : Introduction à la Lecture de Hegel (Gallimard,1947) p. 38 & 574.

(٣) ترد هذه المصطلحات عند هجل فى معظم مؤلفاته . راجع بصفة خاصة « فينومنولوجيا الروح » من « دائرة العلوم الفلسفية » .
Hegel, G.W.F. : Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques (tr. fr. de J. Gibelin, Vrin, Paris 1952) (p. 236-244)

هـذا المنهج الجـدلى الثلاثى متأديا من معنى الى آخـر ، كما تقضى الضرورة المنطقية ، فانتهى الى اعتبار كل ما هو عقلى واقعيا والى اعتبار الوجود الواقعى منطقيا أى ضروريا ومعقولا ضرورة ، واجتمعت لديه فى هـذا التسلسـل الثلاثى عناصر الجـدل فقال بالصيرورة والتضـاد والتحول .

هـذا الجدل يبدأ عند هيجـل من مقـولة الوجـود الخالص . وهى أول المقـولات لأن الوجـود فكـرة خالصة خالية من أى تعيين ومعنى مباشر خـال من أى توسط . انه فى هوية مطلقة مع ذاته (٤) .

ومن هنا فليس الوجـود شيئا معينا ، وانما هو تجريد خالص وخواء مطلق ، وهو من ثمة لا وجود أو عدم (٥) . انه سلب خالص والسـلب هو اللاوجود . بذلك ينتقل هيجل من الوجود الخالص الى اللاوجـود الخالص ويجعل منهما شيئا واحدا (٦) . انه يستخرج فكرة العدم الخالص من تعريفه لفكرة الوجود ، اذ أن هذا التعريف يتضمن السلب ، لأنه يستـلب عن فكرة الوجود كل تعيين فينتقل بهـا الى فكرة العـدم

وأول ما ينبغى أن نلاحظه هنا أن فكرة العـدم تأتى فى فلسفة هيجل لاحقـة على الوجـود ، لأنها تعنى أننا نضـع الوجـود أولا كى ننفيه أو نسلبه بعد ذلك . ونحن سنجد فكرة العدم كذلك فى فلسفة سـارتر ، ولكننا سنجد أيضا أن العدم ليس تاليا للوجـود أو متمايزا عنه وانما هو مرتبط به . انه على سـطح الوجود (٧) ، أو هـو بالأحـرى فى قلب الوجود (٨) .

هذه الفلسفة الهيجلية التى أقامت المنطق الجدلى ابتداء من معنى الوجود، ورأت فى الوجود سياقا منطقيا جدليا يتأدى ضرورة من المعنى الى نقضيه ،

(٤) Hegel : Précis, (p.77)

(٥) يستخدم هيجـل لفظ لا وجـود Nichtsein ولفظ العدم Nichts بمعنى واحد . وهو يقصد به لا مجـرد انكـار الوجود وانما خلـوه من أى تعيين . راجع : J.Mct.E. Mc Taggart : A Commentary on Hegel's Logic (Cambridge 1931), p. 16.

(٦) هجل : « المنطق » (دائرة العلوم الفلسفية) فقرة ٨٨ الملاحظة ١ والملاحظـة ٤ .

(٧) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 52.

(٨) Ibid., p. 57.

هى نقطة البداية فى الفلسفات الوجودية المعاصرة ،لأنها أمدتها أولا بفكرة الجدل وبالمقولات التى يسير عليها الجدل ، ولأنها امدتها ثانيا بنظرية فى الوجود ونظرية فى العدم وبينت بصفة خاصة عدم انفصالهما ، ولأنها أتاحت بالتالى للفلاسفة الوجوديين أن يصطنعوا بعض هذه الأفكار وأن ينتقدوا بعضها الآخر ٠

ومن هنا - أعنى من هذا الاصطناع وهذا الانتقاد - نشأ تفكير كيركجارد ٠ ورغم أن كيركجارد لم يكن فيلسوفا ألمانيا ، وانما هو مفكر دنماركى كتب بلغة بلاده ، الا أن الأثر الذى تركه فى الفلسفة الوجودية فى فرنسا قد اتخذ مساره اليها عن طريق الفلسفة الألمانية وعن طريق هيدجر بصفة خاصة ٠

أما عن علاقة كيركجارد بهجل فتظهر كما بين جان فال فى ثلاثة مجالات : المجال الأول هو تطور تفكير كيركجارد بازاء الفلسفة الهجلية (٩) ، والمجال الثانى هو تحدد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل (١٠) ، والمجال الثالث هو العناصر المشتركة التى يتفق فيها كل من هجل وكيركجارد (١١) ٠

ونحن لا يعنينا هنا الا المجالان الثانى والثالث ٠ أما بخصوص المجال الثانى ، وأعنى به تحدد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل ، فيشمل جميع الاتجاهات والمستويات الفلسفية الهجلية ٠ ان كيركجارد يعارض فكرة اخضاع الوجود لأى نسق فلسفى ، ومن ثم فهو يعارض اقامة النسق الفلسفى ، لأن هذا النسق يقضى بالضرورة أن تكون فلسفة كيركجارد بمثابة احدى لحظات التطور للروح المطلق ، بحيث تمثل الكيركجاردية لحظة السخرية وانتقام الرومانتية من الهجلية ، وحيث يعود انتصار الهجلية فى تجاوز سرمدى للكيركجاردية ٠ وذلك هو ما تأباه فلسفة كيركجارد ، لأن كيركجارد يريد أن يكون هو نفسه لا أن يكون لحظة تم تجاوزها ٠

---

(٩) Wahl, Jean : Etudes Kierkegardiennes (Aubier, Paris 1938) p. 87-112.

(١٠) Ibid., p. 112-136.

(١١) Ibid., p. 136-158.

ومن جهة ثانية يعارض كيركجارد أفكار الموضوعية والكلية والضرورة عند هجل بوضعه فى مقابلها ما يسميه المفكر الذاتى والحقيقة الخاصة الجزئية • فهو ينكر امكان أى معرفة موضوعية عن الأشياء ، حتى فيما يختص بشرح المعتقدات ، اذ يرى أنها تبدأ بالايمان Le Credo ، والايمان فعل ذاتى خالص • وهو ينكر امكان البحث عن حقيقة كلية مؤثرا البحث عن حقيقة خاصة بالذات • كما أنه يرفض الجدل التصورى المجرد لأنه جدل مطرد متجانس متصل • وكيركجارد ينتقده ليقيم بدله جدلا متقطعا غير متجانس ، جدلا وجدانيا عاطفيا مليئا بالوثبات • وهو يرى أن الوجود الحقيقى ، بما يحمله من عناصر الذاتية والتناقض والوجدانية ، ينفر من النسق الفلسفى ، بعكس الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، لأنه يختلف عنهما اختلافا جوهريا • ان هذا الوجود الحقيقى يتمرد على كل معرفة ، كما تمرد الوجود السقراطى على تاريخ الفلسفة ، فبقى سقراط عند كيركجارد جدا أعلى للوجودية بما يحيطه من غموض وما يملأ حياته من خصب • أما الهجلية فهى تخطىء اذ تزعم تفسير كل شىء وتطابق بين الداخلى والخارجى ، فان فى النفس أشياء لا يمكن اخراجها أو التعبير عنها •

ومن جهة ثالثة يتيح لنا النظر فى النسق الهجلى على ضوء الاتجاه الكيركجاردى أن نرى الهجلية تهدم نفسها : فاقامة نسق فلسفى تقتضى أن تكون له بداية ووسط ونهاية • ولكن البداية محالة لأن دخولنا فى هذا النسق الفلسفى يتطلب منا أن نقوم بفعل سابق عليه ، أى أن نبدأ باختيار حر لا يخضع لأى ضرورة • فليست هناك اذن بداية محددة • والنهاية كذلك تقتضى مذهبا أخلاقيا • وهجل لا ينتهى الى اقامة أخلاق بالفعل • وانتفاء البداية والنهاية يجعل الوسط محالا ، ثم قيام هجل نفسه كانسان موجود وراء نسقه الفلسفى انما يهدم النسق نفسه •

لقد أقام هجل نسقه الفلسفى على أساس المنطق الجدلى العقلى ،وجعل الحقيقة الوحيدة هى المطلق الذى هو الوجود الواقعى ، بما فيه من روح لامتناه أو مثال أو عقل كلى توجد عنه جميع الأشياء ، بحيث يبدو الفكر وجوديا واقعيا والوجود الواقعى منطقيا عقليا ، أى أنه طابق بين الوجود

الواقعى والمعقول · والحملة التى حملها كيركجارد على هجل تنصب على دحض هذه القضية ، بحيث يفصل كيركجارد بين العقلى والواقعى ، فيبدو الوجود لديه منافيا للعقل معارضا له ·

بيد أن كيركجارد رغم انتقاده لفلسفة هجل يلتقى معه فى نقاط عديدة · وكثيرا ما يكون هذا الالتقاء ـ كما يرى جان فال (١٢) ـ بسبب تأثر كيركجارد بهجل تأثرا عميقا · فكل من هجل وكيركجارد يحمل على النزعة الجمالية الرومانتيكية ليقول بروح الجد · وكل منهما ينتقد كذلك الاتجاه العقلى السطحى · ان فلسفة كيركجارد تعتبر الوجود ذا مراحل ثلاث : المرحلة الجمالية ، والمرحلة الأخلاقية ، والمرحلة الدينية · وانتقال كيركجارد من مرحلة الى التى تليها يتم فى الواقع ، وكما لاحظ جان فال (١٣) ، بنوع من الجدل الهجلى · واذا كان كيركجارد قد اتفق مع هجل فى انتقاد المرحلة الأولى ، كى يتجاوزها الى الثانية ، فانه يقترب منه كذلك فى تحديده لمعنى المرحلة الثانية وفى انتقادها أيضا · فهجل يبطل الأخلاق ليضع مكانها تصورا ميتافيزيقيا وتاريخيا للعالم · أما كيركجارد فيعلق الأخلاق ليتيح مجالا للتضحية الدينية ·

كذلك يلتقى كيركجارد بهجل بصدد فكرة الجدل ذاتها · أجل ان هناك اختلافات جوهرية بين الجدل الهجلى والجدل عند كيركجارد (١٤) · غير أن كيركجارد يحتفظ بالجدل ، ويرى أن الوجود هو تغير وصيرورة · انه انتقال من الذات الى الآخر ، أو هو بالأحرى اتحاد وانفصال بين المتناهى واللامتناهى · انه تماس بينهما وفى نفس الوقت صراع · وهذا

---

(١٢) Jean Wahl : Etudes Kierkegardiennes, p. 137

(١٣) Ibid., p. 139-140.

(١٤) هذه الاختلافات فصلها جان فال فى كتابه « دراسات كيركجاردية » ص ١٤٠ ـ ص ١٤٨ ، وهى تعود كلها الى أن الجدل الهجلى جدل متصل كمى ، تتكون حدوده من تصورات مجردة غير ذاتية وتنتهى الى المركب الذى يرفع التناقض · بينما الجدل الكيركجاردى جدل منفصل متقطع يسير فى وثبات ، وهو جدل ذاتى وجدانى يخلو من فكرة رفع التناقض ويظل فى حالة من التعارض والتوتر · راجع كذلك عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى (مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٤٥) ص ٢٦ ـ ص ٢٨ ·

الازدواج فى الدلالة هو السمة المميزة للجدل : ففكرة الوثبة عند كيركجارد هى فكرة جدلية لأنها فى نفس الوقت النهاية والفعل الذى يجتازها • كذلك الأفكار الرئيسية فى فلسفة كيركجارد مثل : اليقين ، والقلق ، والموت ، والآن كلها أفكار جدلية ، لأنها تتضمن ازدواجا فى الدلالة وتعارضا باطنيا • فاليقين يتضمن الشك أو اليأس ، والقلق يعنى الخوف والأمل ويعنى الرغبة والاعراض فى نفس الوقت • والآن هو الأبدية والزمانية معا •

وكما يتأثر كيركجارد بفكرة الجدل الهجلى ويحتفظ بها - وانما على نحو مختلف يميز الجدل الكيركجاردى عن جدل هجل بفكرة التعارض والتوتر - نجد ان فكرة الذاتية تكشف عن تأثر كيركجارد من ناحية أخرى بالفلسفة الهجلية ولا سيما بمؤلفات هجل التى كتبها فى شبابه (١٥) • ففى هذه المؤلفات يعارض هجل العقلية والتصورات المجردة والموضوعية ليقول بالفردية والمشاعر الذاتية • وهذه أفكار رئيسية فى فلسفة كيركجارد •

كيركجارد اذن يتأثر بهجل حين ينتقده ويحمل على العقلية الهجلية ،وحين يحتفظ فى نفس الوقت ببعض عناصر الفكر الهجلى • الا أن تفكير كيركجارد الفلسفى لا يقف عند حد هذا التأثر الذى يصدر عن هجل والفلسفة الهجلية ، وانما هو يتخلص من الهجلية ليدرس موضوعات جديدة ، ويحلل الانسان تحليلا وجوديا يكشف عن مقولات جديدة • ومن هنا كان لهذا التفكير أصالته وابتكاره • انه يظهر كاتجاه بين الاتجاهات الفلسفية ويتميز بمقولاته وأفكاره الخاصة • وربما كان أهم هذه المقولات التى تميز بها تفكير كيركجارد ، والتى ستنحدر خلال الفكر الألمانى الى الفلسفة الفرنسية بصفة عامة والى فلسفة سارتر بصفة خاصة ، هى مقولة القلق • فالقلق هو من جهة عنصر من العناصر التى تخلص كيركجارد من الهجلية ، وهو يكشف من جهة أخرى عن تأثير كيركجارد فى فلسفة سارتر •

والقلق عند كيركجارد يرتبط بكثير من الأفكار الأساسية التى سنجدها عند سارتر : انه يرتبط أولا بفكرة الامكان والاختيار • والامكان يرجع

---

(١٥) هذه المؤلفات عبارة عن كتابات تتعلق بالمسائل الدينية ، دونها هجل فى الفترة ما بين عامى ١٧٩٣ و ١٨٠٠ ، وطبعت تحت عنوان « مؤلفات الشباب الدينية » Hegels Theologische Jugendschriften, hsgg. von Hermann Nohl, Tubingen, 1907.

عنـد كيركجارد الى التحريم ، لأنه بدون التحريم يظل الانسـان فى حالـة من البراءة ويظل القلق كامنـا فى هـذه البراءة (١٦) · ومـع التحريم يأتى امكان الخطيئة وسحر الاغراء ، فيدرك الانسـان أنه قـادر على فعـل الخطيئة ، ولكن دون ان يعرف ماذا تعنى لأنها لم تحصـل بعـد · وبين الاغراء والخوف يشـعر الانسـان بأن ثمة شيئا رهيبا يمكن أن يرغب فيه · فالقلق اذن ناشىء عن رغبة الانسـان فيمـا يخشـاه فى نفس الوقت · انه « تعاطف يتضمن النفور ونفور يتضمن التعاطف » (١٧) ، أو هـو اقبـال يتخلله الخوف واحجام تشوبه الرغبة ·

ومن هنـا كان القلق يرتبط كذلك بفكرة ازدواج الدلالة l'ambiguité أو بالفكرة الجدلية عن تكافؤ القيمتين المتضادتين ambivalence دون أن يكون لدى الانسـان ما يعينه على اختيار احـدى القيمتين · وهـذه الفكرة هى التى سنجدهـا فى فلسفة سارتر حين تـرى أن الانسـان منعـزل ولا يجد بالتالى ما يعينه فى سلوكه ·

وفكرة القلق كما تبيناها فى ارتباطهـا مع الامكان ، أو مـع الرغبة والخوف معـا ، تكشف كذلـك عن ارتباطهـا بفكـرة الحريـة وهى الموضوع الرئيسى - كمـا سنرى - فى فلسـفة سارتـر · وكل من فكرتى القلق والحرية لا يفهم عند كيركجارد الا بالارتبـاط مع فكـرة الخطيئة · ان الخطيئة عنـد كيركجارد هى الانتقـال من عالـم البراءة حيث لا خير ولا شر الى عـالم الأخـلاق حيث يكون اما الخـير واما الشر · وهـو من ثمة انتقـال تدريجى يفقـد فيه الانسـان حالة البراءة دون أن يبلغ تماما حالة الاثـم · لهـذا يشـعر الانسـان بالقلق ، يشـعر بأنه برىء وبأنه مذنب فى نفس الوقت · انه يـرى نفسـه مذنبـا دون أن يكون فى وسـعه أن يعـرف متى أصبح مذنبا ، لأن لحظة سقوطه تفر امـام ذهنه كما يفـر الحلم حين يحاول أن يمسـك به الذهن عنـد يقظته · وعن طريق السـقوط يدرك

---

(١٦) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 220

(١٧) Kierkegaard, Sôren Aabye : Le Concept de l'angoisse (tr. fr. Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris 1935), p. 84.

الانســان أنه خاضـع للحتميــة أو الضرورة ، ولكنه يشـــعر فى الوقت نفسه بحريته وقدرته على الاختيــار من بين الممكنات · فليســت اذن الحريــة العسفية هى التى تفسر الخطيئة ، وانمــا بالعكس الخطيئة هى التى تفسر لنا الحرية والحتميــة معا · انهــا تجعلنــا أبريــاء ومذنبين فى نفس الوقت وتجعلنــا أحرارا ومجبرين فى نفس الوقت ·

وارتباط الحرية بالجبرية هو ما ســنجده عند ســارتر ، ولكن على نحو آخـر يجعل الانســان مقسورا على الحرية ، أو يجعـل الحريــة مرتبطة بالموقف الانســانى وملتزمة ازاء وضع معين ·

ومن أفكار القلق والامكان والخطيئة تكشف لنــا دراســة كيركجارد عن فكــرة العدم ، لا العــدم على نحــو ما فهمــه هجل باعتباره سلبــا أو نفيــا للوجـــود ، وانمــا العــدم باعتباره عدمــا حقيقيــا ايجابيــا ، ـ عدمــا نشعر به فى حالة القلق ، ويتيح لنا أن نفهم الانتقــال من الامكــان الى الواقع (١٨) ، وأن نفهم فكرة الخلق لأنه ســابق على الخلق (١٩) · ورغم غموض فكــرة العــدم عنــد كيركجارد وارتباطهــا بفكرة الخطيئة الأصــلية ، الا أنهــا كانت ، فى ارتباطهــا بفكــرة القلق ، مصــدرا هاما تســتوحيه فلســفة هيدجــر ، لتمضى بفكــرة العــدم من المجــال النفسى الــذى اقتصر عليه كيركجارد الى المجــال الكونى الوجودى الذى انتهت اليه فلســفة هيدجــر (٢٠) ، وهو نفس المجــال الذى سنجده لفكــرة العــدم عنــد سارتر ·

واذا كان القلق هو الذى يكشف لنــا عن العـــدم فهــو يرتبط كذلـــك عنــد كل من كيركجارد وهيدجــر وسارتر بمقولة الزمان ·

فالقلق عند كيركجارد هو قلق ازاء ما نخشى أن يحدث فى المســتقبل ، اذ المستقبل وحـــده هو مجال الامكــان · ونحن لا نقلق من حادث مضى الا من

---

(١٨) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 231.

(١٩) Ibid., p. 227.

(٢٠) راجع J.Wahl : Etudes Kierkegaardiennes. p. 221. الملاحظة ٢ · وكذلك A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, (Louvain, 1948) p. 343.

حيث ما يترتب عليه في المستقبل • فالقلق يتجه دائما الى المستقبل • غير أننا ، حين ينتابنا القلق ، نشعر بتباطوء في سريان الزمن • واذا اشتد بنا القلق وبلغ ذروته بدا لنا أن حركة الزمن قد انتهت الى أقصى حدود البطوء وكأن للنفس قد وقفت عند لحظة حاسمة هي الآن الحاضر • فالقلق اذن يتجه الى المستقبل ، ولكنه يبطيء من سريان الزمن الى حد أن يقوم في الآن والحاضر •

وهكذا يتضح أن فكرة القلق هي من أهم الأفكار التي نجدها عند كيركجارد • وينبغي أن نلاحظ أن أهميتها لا ترجع فحسب لمكانتها الأساسية بين موضوعات فلسفة كيركجارد ، ولكنها ترجع كذلك لارتباطها ـ كما رأينا ـ بكثير الأفكار التي تأثرت بها الفلسفة الألمانية ، والتي انتقل تأثيرها خلال الفلسفة الألمانية الى الفلسفة الفرنسية المعاصرة والى سارتر بوجه خاص •

بيد أن الأصول التي أتيح للفلسفة الفرنسية المعاصرة أن تتأثر بها وأن تصدر عنها كانت أصولا متعددة • فالى جانب تيار الفلسفة الكيركجاردية ـ وهي الفلسفة التي ظلت فترة طويلة قاصرة على الأوساط الدانمركية والألمانية (٢١) ـ كان هناك أيضا تيار فلسفي ـ أكثر تأثيرا على الأوساط الفرنسية ـ ينبع من فلسفة نيتشه وتفكيره • ان نيتشه فيلسوف ألماني ولكنه يختلف عن الفلاسفة الألمان من حيث أن فلسفته تخلو من التعقيد الذي تميزت به الفلسفات الألمانية • انه فيلسوف ألماني ، ولكنه ثائر على ألمانيا • وهو يكره الديمقراطية ويعجب بنابليون • وفي هذا الاتجاه الذي يتسم بالتمرد والثورة يكمن اغراء نيتشه بالنسبة للفرنسيين •

وفلسفة نيتشه تتفق في كثير من أفكارها الرئيسية مع فلسفة كيركجارد •

---

(٢١) عاش كيركجارد ما بين عامي ١٨١٣ ، ١٨٥٥ • أما نيتشه فقد عاش ما بين عامي ١٨٤٤ و ١٩٠٠ • ومع ذلك فان فلسفة نيتشه كانت أسبق في الانتشار والتأثير على الفكر الفلسفي من فلسفة كيركجارد التي ظلت مجهولة حتى ترجمت كتب كيركجارد الى الألمانية أولا ثم الى الفرنسية بعد ذلك •

وكلا الفلسفتين يتضمن ، فى هذا الاتفاق وبالاضافة اليه ، أصولا وجودية سنتبين بعضها عند هيدجر وسنتبين بعضها عند سارتر ٠

أما التقاء نيتشه وكيركجارد فيظهر أولا فى الحياة التى عاشها كل من الفيلسوفين : حياة يملأها الألم ، سواء أكان مبعث هذه الألم هو طبيعة الفيلسوف الرومانتية والجو الأسرى الكئيب الذى عاش فيه والأحداث المحزنة التى مرت به وأثقلته احساسا بالخطيئة والندم كما هو الأمر عند كيركجارد ، أم كان مبعث هذا الألم هو المرض البدنى والتجربة المؤلمة والنفس المرهفة القلقة كما هو الأمر عند نيتشه ٠

ومع الاحساس بالألم والكآبة والحزن العميق امتزجت لدى الفيلسوفين عاطفة دينية متأججة ٠ أجل ان نيتشه قد خرج على الدين وغلا فى الالحاد بينما كان كيركجارد متدينا شديد التدين ، الا أن الالحاد عند نيتشه ـ وهو مظهر سنجده وانما على نحو مختلف عند كل من هيدجر وسارتر ـ كان الحادا عاطفيا وجدانيا تشيع فيه عاطفة دينية غامضة ترجع الى تربيته الدينية الأولى وتجعل من فكرة الاله فكرة سائدة فى فلسفته ٠ ومع هذه العاطفة الدينية ، التى اتخذت وجهة التدين عند كيركجارد ووجهة الالحاد عند نيتشه، نجدهما يتفقان كذلك فى الحملة على الكنيسة المسيحية والثورة عليها ٠

ويظهر التقاء نيتشه وكيركجارد كذلك فى أن كلا منهما قد اتخذ من حياته بما يملأها من ألم وما يشوبها من حزن وكآبة مصدرا لفلسفته ٠ ففلسفة نيتشه تعكس مأســاة حياته بكل ما اعتراها من أزمات ٠ وكذلك فلسفة كيركجارد تجىء مرتبطة بحياته الخاصة وبتاريخه الذاتى ٠

ولم تكن حياة نيتشه أو حياة كيركجارد هى المصدر الوحيد للفلسفة عند كل منهما ٠ وانما نحن قد رأينا أن فلسفة كيركجارد قد تحددت بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل ٠ وقد كان هجل كذلك مصدرا لفلسفة نيتشه ، وانما عن طريق غير مباشر هو طريق شوبنهور ٠ فقد ابتدأ نيتشه موقفه الفلسفى باعتناق مذهب شوبنهور على أثر قراءته لكتابه « العالم ارادة وتصور » ، وهو الكتاب الذى يبدأ بأعنف النقد لفلسـفة هجل ونسقه الفلسفى ٠

ومن هنا التقت فلسفة نيتشه وكيركجارد فى الحملة على فكرة النسـق الفلسفى وفكرة الاتساق المنطقى داخل المذهب ٠ فكل فلسفة منطقية عندهما

هى فكر مجرد نفرضه على الحياة فرضا ولكنه لا ينفذ الى الواقع بما يملأه من غنى وثراء ، وان مثل هذا الفكر يظل غريبا على الحياة وعلى الواقع .

كيركجارد ونيتشه اذن يلتقيـان فى غير موضع . فاذا كانت فلسفـة كيركجارد بتضمنها أفكار القلق والعدم والحرية وازدواج الدلالة قد أصبحت معينا للفكر الوجودى فى فرنسا ، فاننا نجد كذلك فى فلسفة نيتشه كثيرا من العناصر أو السمات التى نلمسهـا أولا تشيع فى فلسفة هيدجر والتى نتبينها ثانيا واضحة رئيسية فى فلسفة سارتر .

أما بصدد تأثير فلسفة نيتشه فى الفلسفة الهيدجرية فيتضح أولا فى التشابه القائم بين نظرية نيتشه فى الانسان الأعلى وبين أخلاق البطولة التى تشيع فى فلسفة هيدجر . ان نظرية الانسان الأعلى عند نيتشه تقدم الفرد الممتاز على المجموع المتوسط ، وتدعو الانسانية الى أن تعلو على نفسها لتصعد الى غايتها القصوى ، وهى ايجاد نوع جديد ممتاز من الانسـانية تتحقق فيه ثقافة السادة وأخـلاق البطولة وهى القوة والعقل والكبرياء . فاذا لاحظنا أن الانسان الأعلى عند نيتشه يمكن تحقيقه فى هذا العالم المتناهى تبينا فيه مباشرة أخلاق البطولة : انه ليس غايـة ممتنعة قائمة فى العـالم الآخر ، وليس تطلعا الى اللامتناهى بالمعنى المسيحى ، وانما هو يحقق بطولته فى هذا الوجود وفى العـالم .

وعند هيدجر تسود كذلك فكرة الاسراف البطولى prodigalité heroique من حيث أن هيدجر يهتم بالوجود الفانى فيحقق للانسان بطولته فى هذا العالم المتناهى المحدود . ان هيدجر - مثل نيتشه - لا يدعو الى الايمان بأشياء أخروية فى العالم اللامتناهى بل هو يهتم بالوجـود الزمنى والوجود لأجل الموت . وفى هذا الاهتمـام اسراف فى تقدير بطولة الانسـان لأن البطولة تكون أقوى كلما تحققت فى هذا العـالم المتناهى المحـدود .

نيتشه وهيدجر اذن يلتقيان بصدد فكرة البطولة التى تظهر عند كل منهما باعتبارها غاية وجودية يمكن للانسان أن يحققها . غير أن النقطة الأساسية التى تلتقى عندها فلسفة نيتشه وفلسفة هيدجر هى - كما لاحظ بحق

ألفونس دى فالينس (٢٢) — المسألة الدينية وهى المسألة التى تسود فلسفة نيتشه كما تسود فلسفة هيدجر كلها . لقد رأينا أن فلسفة نيتشه تسودها عاطفة دينية متأججة وأن هذه العاطفة تتخذ وجهة الالحاد . فالالحاد عند نيتشه يختلف عن الحاد المادية العلمية . أنه الحاد يتسم بالألم وينطوى فى نهاية الأمر على التشبث بالله . يقول ألفونس دى فالينس : « ان الفلسفة التى تقوم برمتها على أســـاس اعتمادها على نفى الله هى فلسفة تظـل معلقة بمشكلة الله وانما على نحو خاص بها » (٢٣) . وهكذا جاء نفى الله عند نيتشه : انه نفى يتسم بالعنف وهو من ثمة يعود الى نوع من الاثبـات . ففلسفة نيتشه لا تقوم بمعزل عن فكرة الله . انها ترتبط بها ، لأنهـا تلح بعنف على اعلان أن الله قد مات ، وتمضى فى جميع المشكلات التى تثيرها مرتبطة بفكرة نفى الله .

وليس من شك فى أن فلسفة نيتشه — كما لاحظ جان فال فى كتابـه « فلسفات الوجود » (٢٤) — كانت من الأصول التى أثرت تأثيرا كبيرا فى فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر . فاذا كان جان فال لم يشر فى هذا الكتـاب الى نوع هذا التأثير أو مجاله فان من البين أنه جاء عن طريق فكرة الالحاد عند نيتشه . ففلسفة هيدجر — وكذلك فلسفة سارتر — تقوم أساسا على استبعاد فكرة الله . غير أن الالحاد عند هيدجر يختلف اختلافا بينا عن الحاد نيتشه ، فقد رأينا أن فلسفة نيتشه ترتبط فى نهاية الأمر بفكرة نفى الله أما هيدجر فيقيم فلسفته بمعزل عن الدين وبمعزل عن فكرة الله . انه يتخلص أساسا من فكرة الله ويتناول المشكلات الفلسفية خارجا عن أى فكرة دينية .

ورغم اختلاف طابـع الالحـاد عنـــد كل من نيتشه وهيدجـر فان مـا يفضى اليه الالحـاد عند الفيلسوفين هو انهيار القيم الأخلاقية — وهى القيم

---

(٢٢) A .De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948), p. 353-356.

(٢٣) Ibid., p. 355.

(٢٤) Jean Wahl : Les Philosophies de l'Existence (Colin, Paris 1954), p. 15.

التى ظلت فى الفلسفات القديمة قائمة على فكـرة الله – ، والقول بقيم أخرى تستمد معانيها من مذهب الفيلسـوف وليس من الدين ٠

وبهذه الدعوة الى قيم جديدة تعارض القيم القديمة يلتقى كل من نيتشه وهيدجر ويمهدان لفلسفة سارتر ٠ أجـل أن القيم التى تنـادى بها فلسفة نيتشـه تختلف عن القيم التى تقول بها فلسفة سارتر ٠ غير أن فلسفة نيتشه تحتفظ بسـمات الاتجاه الوجـودى عامـة وبمظاهر الوجودية كما تبدو عند سارتر بصفة خاصـة ٠ لنها – رغم اختلافها عن فلسفة سـارتر – تتضمن الخطـوط الرئيسية لوجـودية سارتر ٠ وقـوام هذه الخطـوط التى نلحمها فى فلسفة نيتشه هو – كما يقول روجيه أرنالديز (٢٥) – معارضة فكرة الجوهر وفكـرة الحقائق الأبدية ، واستخدام حرية مطلقة تظهر عن طريق ارادة القـوة ٠ ولذلك فالارادة عند نيتشه ليسـت الا فعلا حرا لا يحتاج الى جوهر سابق ٠ فوجودية نيتشه تقوم على اعتبار الوجود فعلا انسانيا ٠ والانسان عنده يشعر أن لا مسألة تعنيه غير مسألة قبـوله الحياة أم رفضها دون سبب ودون نصيحة ٠ هذا الشـــعور هو الواقع الانسانى الوحيد ٠

وفلسفة نيتشـه تتألف من قسـمين : قسـم سلبى ينقد فيه القيم الأخلاقيـة والدينية المتعارفة ، وقسـم ايجابى يضع فيه « ارادة القوة » ليصل بها الى الانسان الأعلى ٠ وفى نقده للقيم أراد أن يحطم العقل باعتباره الأداة الأولى التى أتاحت للفلسفة ادعاءها اكتشـاف الوجـود الحقيقى ٠ والعقل بهذا الاعتبار وهم خطـر ترجع اليـه جميع الأوهـام الأخلاقية والدينيـة ٠ لذلك حمل عليه نيتشه حملة شعواء ، وحاول أن يبين أن قـوانين الفكـر الضرورية هى قوانين للفكـر وليست للوجـود كما يدعى العقـل ٠ والعقـل يستمدها من « الذات » ليفرضهـا على الوجـود ٠ وبناء على ذلك فالعقـل عند نيتشه عاجز عن ادراك الوجود فى صـيرورته الدائمة ، والوجود ينافى العقل ٠ – كأن اللاعقلية اذن هى الأساس وهى الشرط الضرورى للوجود ٠

نيتشه اذن يعارض العقل كما يرفض القول بجوهر سابق يكون موضوعا لأفعال الانسان ٠ وهو يرى أن الوجود فعل انسانى ، وأن الانسان فى عزله

---

(٢٥) مقال : الأصول القريبة للوجودية Roger Arnaldez – الكاتب المصرى – عدد مايو سنة ١٩٤٧ ص ٦٧٩ ٠

تامة : عزلة عن الآلهة الزائفة ، وعزلة عن المثل الباطلة ، وعزلة عن نفسه . بحيث لا يبقى له بعد ذلك الا ارادته وحريته . هذه الاتجاهات الأساسية التى تجعل من نيتشه رائدا للفلسفة الوجودية هى نفس الاتجاهات التى سنجدها عند سارتر . الا أن سارتر لا يصدر مباشرة عن نيتشه ، وانما هو يصدر عن فيلسوف آخر هو هيدجر .

وعند هيدجر نجد هذا الاتجاه العارض للعقل أو المعارض للضرورة . وهو يتمثل فى شعور هيدجر بما يسميه الواقع العارض facticité . ومعنى هذه الكلمة أن الواقع غير ضرورى وليس مبررا ولكنه مع ذلك واقع لا مفر منه . فكل شىء عند هيدجر قد تم قبل أن يأتى الانسان الى هذا الوجود . والانسان يأتى الى الوجود دون أن يعلم لماذا وفى ظروف وأوضاع لا يستطيع أن يسيطر عليها ولا أن يغير منها . فالانسان عند هيدجر كائن وحيد فى العالم ، صادر عن ماض مجهول ، ويتجه الى مستقبل هو العدم أو هو الموت . وهو فى هذا العالم منغرس فيه ، وحيد يعانى الجزع angoisse ويشعر بالوحشة déréliction .

ولكن هيدجر يكاد يعود الى الفلسفة التقليدية ، اذ لا ينحصر فى الكائن الموجود ، وانما يتخذه سبيلا الى الوجود بصفة مطلقة ، فيقع من ثمة فى التجريد والتعميم . ولذلك تتسم وجودية هيدجر بكلمة existentiale (٣٦) بمعنى الوجودية المذهبية التى تتناول علم الوجود وتحاول أن تقيم له نسقا فلسفيا ، بينما تتسم الوجودية التى تقتصر على تحليل الانسان بكلمة existentielle . فهيدجر لا يقتصر على الوجود الفردى الواقعى ، أى لا يقتصر على الكائن الموجود ontisch ، بل يتعداه الى طبيعة الكائن بصفة عامة أى علم الوجود ontologisch .

وفلسفة هيدجر تنظر الى الانسان باعتباره موجودا — فى — العالم، يتخذ من كل شىء فى العالم أداة ، ويعيش مع الآخرين ، فيشعر بوطأة الآخرين ، ويسقط فى الوجود الزائف ، حيث يتوارى وراء الانشغال بالحياة اليومية ومطالبها المعتادة التافهة . عندئذ يعيش الانسان كالآلة

(٣٦) A. De Waelhens: La Philosophie de Martin Heidegger, p. 295.

يفكر ويسلك ويتصرف ، لا كانسان متميز عن غيره بفرديته الخاصة ، وانما كشخص خاضع للشعور العلمى الموضوعى أو للوعى الاجتماعى بما يتضمنه من التوافه التى يهتم بها عامة الناس ، بحيث يفضى به هذا الانشغال الى الانغماس فى الحوادث اليومية وفيما يثرثر الناس عنها ، وتنقطع بالتالى كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقى الأصيل ، فيعيش حياة مبتذلة مبهمة لا يكاد يميز فيها بين الوجود الأصيل وبين الوجود المبتذل الزائف · هذه الحياة التى يصفها هيدجر بحالة السقوط Verfallen (٢٧) ليست هى الحياة الوحيدة التى يستطيع أن يعيشها الانسان ، فالانسان يستطيع الفرار والتحرر من هذه العبودية التى تتمثل فى عامية الحياة اليومية وثرثرتها وفضولها والتباسها · انه يستطيع ذلك عن طريق القلق الناشىء عن وجوده فى العالم ، وعن طريق التفكير والانتظار الدائمين للموت ، وعن طريق الشعور بالاثم من كونه يحيا حياة يتخللها النقص · وهذا القلق يكشف له عما فى العالم من خلف ولا معقولية ، ويكشف له عن أنه ملقى فى العالم دون عون أو نجدة — يدرك مصيره ويدرك عبث الأشياء والأفعال جميعا ، ومع هذا فهو مهتم بعمله اليومى ، أو بمتابعته وانمائه لجميع امكانياته ، أى لجميع الاستعدادات ومجالات النشاط الكامنة لديه ·

وفى فلسفة هيدجر لا يوجد ثمة اله ، فليس هناك أى تجاوز فوق العالم أو خارجه · ان الانسان لا يفارق ذاته لكى يتجه نحو اله أعلى منه ، فان مثل هذا الاله — كما رأينا — غير موجود فى فلسفة هيدجر ، وانما يفارق الانسان ذاته ويتجاوزها متجها نحو العالم ونحو الآخرين ونحو المستقبل ونحو العدم · وعلى الرغم من غموض فكرة التجاوز عند هيدجر فانها تعنى فى نهاية الأمر خروج الانسان عن ذاته بحيث يعنى هذا الخروج اتصال الانسان بالعالم وبالآخرين وشروعه نحو المستقبل ونحو العدم ·

ولهذا المظهر الأخير للتجاوز — أعنى التجاوز نحو العدم — أهمية خاصة فى فلسفة هيدجر · فالانسان فى هذه الفلسفة انما هو وجود — لأجل —

---

(٢٧) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 115.

الموت ، وهو بهذا الاعتبار أصل العدم وأساسه (٢٨) . وهذا العـــدم ينكشف لنا — فى فلسفة هيدجر — عن طريق القلق . اننا نشعر بالقلق وندرك ان هذا القلق لا يرجع — كما هو الأمر فى حالة الشعور بالخوف — الى شىء معين . فما يثير القلق — فى فلسفة هيدجر — « ليس شيئا » محددا . انه كما يقول « لا شىء rien (Nichts) » . ونحن نشعر بهذا اللاشىء ، أى بالعدم ، لا باعتباره مقولة منطقية ، بل باعتباره مقوما داخلا فى تكوين الوجود . اننا نشعر بهذا العدم شعورا غامضا ، وهذا الشعور بالعدم هو الذى يتيح لعملية النفى أو السلب المنطقية أن تصبح ممكنة (٢٩) .

وللتجاوز مظهر آخر فى فلسفة هيدجر هو الحرية الانسانية . اننا فى التجاوز نضع العالم ونضع أنفسنا . اننا نتجه نحو العالم ونرتبط به . وهيدجر يعرف الحرية بأنها قدرة الانسان على أن يؤسس ذاته من حيث هى متميزة عن غيرها (٣٠) . فالانسان اذن حر لأنه قادر على أن يؤسس ذاته عن طريق التجاوز . غير أن أهم ما ينبغى أن نلاحظه فى الحرية عند هيدجر هو أنها تتضمن وضع الانسان للعالم . وبما أن العالم من شأنه أن يقسر الانسان ويحد من حريته ، فالحرية تعنى وضع ما يحد من مجالها . انها تسمح بأن نصبح مجبرين ، وبأن يفرض علينا ما يقسرنا ويحد من حريتنا . فالحرية عند هيدجر تتضمن اذن شيئا من الضرورة (٣١) .

هذه الفلسفة الهيدجرية هى المصدر المباشر الذى يصدر عنه سارتر فيتفق معها فى كثير من الاتجاهات لا سيما فى الالحاد وفى القول بالحرية . ولكن سارتر من جهة أخرى يستوعب جميع التيارات الفكرية التى رأيناها تأتلف أو تتعارض مع الفلسفات الوجودية الصادرة عن كيركجارد ونيتشه ،

---

(٢٨) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 256.

(٢٩) Ibid., p. 257.

(٣٠) Ibid., p. 264.

(٣١) Ibid., p. 265.

وهو يخضعها الى منهج علمى فلسفى هو المنهج الفينومنولوجى الذى اصطنعه الفيلسـوف الألمانى أدموند هوسرل E. Husserl وتابعه فيه كذلك هيدجـر • فكأن سارتر لم يتأثر فحسب بالمذاهب الألمانية التى بدأت تتوغل فى فرنسا فى أعقاب الحـرب العالمية الأولى ، وانما تأثر كذلك بالفلسـفة الألمانية من ناحية المنهج •

ولفهم هذا المنهج ـ كما اصطنعه هوسرل ـ يمكننا أن ننظـر الى ثلاثة جوانب أو ثلاث مراحل تؤسس المنهج الفينومنولوجى :

المرحلة الأولى هى ما يسميه هوسرل تعليق الحـكم و التوقف عنـه Suspension of judgement (٣٢) • ويسـميه أيضـا القصر أو الارجـاع الفينومنولوجى Phenomenological reduction ، أى أضعاف المسلمات الى أقل حد ممكن • فان هوسرل يرى أنه بهـذا الارجـاع يتحرر الفيلسوف من جميع الأحكـام السابقة ، ويعـود الى موقفـه الأصلى كفيلسوف • وينبغى ان نلاحظ أن تعليق الحكم لا يقصد به اتخاذ موقف سلبى شكى كما هـو الحـال عند اللاأدريين ، وليس هو ارادة للرفض كمـا هو الحال فى الشك الديكارتى ، ولكنه مجـرد ايقاف حكم العقـل على الموضوعات ، بحيث لا ترتبط الذات بأى موقف بصـدد هذه الموضوعات ، فلا تقبلها ولا تنكرها وانما ـ كمـا يقول هوسرل ـ تضعهـا بين قوسين bracketing ، فان الوضع بين قوسين يعنى عـدم اتخاذ أى حكم نهـائى بصـدد وجود الموضـوعات أو طبيعتها سـواء أكان بالرفض أم بالقبـول ، ويعنى أيضا أن ما وضـع بين قوسين يظل باقيا ولا يختفى بحيث يمكن استغلاله دون الارتباط به • كذلك ينبغى أن نلاحظ أن هذا التوقف عن الحـكم لا يقـوم بازاء موضوعات معينة دون غيرها (٣٣) ، بل ينطبق على الموضوعات العاليـة جميعها سـواء أكان ذلك بصـدد وجودها أم بصدد خصائصها ، كما ينطبق أيضا على كل من العلوم

---

(٣٢) Edmund Husserl : Ideas - General Introduction to Pure Phenomenology (translated by W.R. Boyce Gibson, London George Allen & Unwin Ltd.), 31 & 32 (p. 107-111).

(٣٣) Ibid., § 56-62 (p. 171-184)

الوضعية والعلوم الرياضية والعلوم الأخلاقية ، وذلك لأن جميع هذه العلوم موضوعاتها عالمية أو مرتبطة بالعالم على نحو أو آخر • وينطبق التوقف عن الحكم كذلك على الله نفسه ، وذلك لأن الله أيضا مرتبط بالعالم من حيث أن يقين النفس فى الله قائم على يقين متعلق بالعالم ، ولأن الباعث على تعليق الحكم بصدد العالم قائم هنا أيضا •

واذن فالمرحلة الأولى من المنهج الفينومنولوجى هى مرحلة تحريرية ؛ نقوم فيها بالتوقف عن الحكم ، لنحرر أنفسنا من الأحكام السابقة ؛ ونعد أنفسنا للمرحلة الثانية •

أما المرحلة الثانية فهى عبارة عن شعور الذات بما وضع بين قوسين• وهوسرل يعنى بشعور الذات أنها تعانى وتجرب ؛ أو بحسب تعبير هوسرل ـ تتمتع enjoy وتشعر بما بين قوسين • أن ما وضع بين قوسين بمقتضى المرحلة الأولى من المنهج الفينومنولوجى ـ ليس هو الموضوعات ذاتها ، وانما هو مواقفنا المختلفة من الموضوعات أو هو الأحوال الشعورية بموضوعاتها: مثل الارادة التى هى متعلقة بشىء مراد والرغبة التى هى متعلقة بشىء مرغوب فيه • وهكذا الحب والبغض والحكم والتخيل والادراك الحسى ؛ فكل هذه الأحوال الشعورية متصلة بموضوعاتها ومتعلقة بها • ففى المرحلة الثانية من المنهج الفينومنولوجى تتمتع الذات بهذه الأحوال الشعورية المختلفة وتشعر بها • انها تحيا هذه الأحوال الشعورية المتصلة بالموضوعات وتجربها أو تعانيها باعتبارها أحوالا حية • هذه الأحوال الشعورية ، التى سبق للذات أن وضعتها بموضوعاتها بين قوسين فى المرحلة الأولى ، تظل قائمة لأن وضعها بين قوسين لا يعنى اختفاءها ، بل مجرد تعليقها ، بحيث لا ترتبط الذات بصددها وبصدد موضوعاتها بأية أحكام ، وبحيث تستطيع الذات فى هذه المرحلة الثانية أن تحياها وتشعر بها : وليس ذلك فى الواقع الا اعدادا لمرحلة ثالثة أهم وأخطر • فالمرحلة الثانية اذن هى أيضا مرحلة اعدادية للمرحلة الثالثة •

أما المرحلة الثالثة فهى عبارة عن المنهج الفلسفى الحقيقى فى نظر هوسرل ، وهى تعبر عن الجانب الايجابى من المنهج الفينومنولوجى •

فبمقتضى هذه المرحلة تقوم الذات بالتامل فى الأحوال الشعورية التى تحياها وبالانتباه اليها والتفكير فيها • وهذا التامل أو الانتباه هو ما يسميه هوسرل بالحدس • فالحدس عند هوسرل هو مجرد انتباه الذات لما تحياه وتشعر به ، بحيث يتبين لها بوضوح معانى ما تحدسه • وميزة هذا الحدس هى أنه لا يتعرض للخطأ من حيث ان الذات قد تحررت من سبب الخطأ حين تحررت من الارتباطات والأحكام ووضعتها بين قوسين • وهذا التحرر هو الذى يتيح للذات ان تتجه الى الحدس ، وأن تتبين معانى ما تحدسه ، فتقوم بتحليل الظواهر التى تحياها تحليلا وصفيا صادقا • ومعنى هذا هو أن الانتباه يتضمن ويقتضى التفكير فى معنى ما يعطيه الحدس ، فهو ايضا يفصل فعل الحدس الى معان ، بحيث ينبغى أن نقول ان المنهج الفينومنولوجى هو الحدس ، أى أنه وصف لماهيات التجربة الشعورية ومعطيات الشعور المباشرة ، وبحيث تصبح الفلسفة بالتالى مجرد علم وصفى لا مجموعة من الاستدلالات العقلية أو التركيبات اللفظية •

هنا نتساءل ماذا يعطينا الحدس الفينومنولوجى ؟ لقد رأينا أن موضوع التامل والحدس هو الأحوال الشعورية التى تحياها الذات • فماذا يكشف لنا الحدس فى هذه الأحوال الشعورية ؟ ان ما نتبينه عن طريق الحدس الفينومنولوجى ليس هو حالا ذاتيا خاصا بالذات ، وانما هو فعل شعورى متجه بكيفية معينة الى موضوعه • ان أهم ما يظهره لنا الحدس الفينومنولوجى فى الشعور وموضوعاته هو اتجاه الشعور نحو موضوعاته ، أو هو أفعال الشعور من حيث انها قاصدة موضوعاتها (٣٤) • وليس معنى هذا أن ثمة علاقة بين مكونين للشعور أحدهما فعل والآخر موضوع الفعل ، أو أن ثمة علاقة بين الذات من حيث هى شعور فى ذاته وبين موضوع واقعى موجود فى الخارج • ان الشعور هو نفس هذه العلاقة • انه فعل متصل بموضوعه ومتعلق به ، فالحب متعلق بموضوع هو المحبوب ، والكراهية متعلقة بموضوع هو المكروه ، والارادة متعلقة بموضوع هو المراد ،

---

(٣٤) Husserl : Ideas, § 84 (p. 241-244)

والرغبة متعلقة بموضوع هو المرغوب فيه ، والحكم متعلق بموضوع هـو المحكوم عليه ، والتخيل متعلق بموضوع هو المخيـالى ٠

وهكذا يكشف لنـا الحدس الفينومنولوجى عن أهم خاصية للأحوال الشعورية المختلفة وهى خاصية القصد l'intentionnalité أو الاتجاه نحو موضوع (٣٥) ٠ هـذه الخاصية هى التى أخذها سارتر عن هوسرل ، كمـا تابع نفس المنهج الفينومنولوجى ٠

فاذا كان سارتر قد تأثر بالفلسفة الألمانية من ناحية المذهـب ومن ناحية المنهـج الا أنه فى نهاية الأمر قد فكـر وفلسف بعقلية الرجل الفرنسى ٠ فسارتر هو فيلسوف فرنسى ٠ ومن هنا كانت فلسفته تتميز - على نحو ما سنرى فى المقـال التالى - بأخص سمة تميز الفلسفة الفرنسية ، وهى الحـرية ٠

* * *

(٣٥) سنعود لتفصيل هذه الخاصية فى المقـال التالى ٠

رابعا : من الله الى الانسان

الحرية الانسانية هى الحقيقة التى تؤكدها الفلسفة الوجودية عامة وفلسفة سارتر بوجه أخص . ولسنا نريد هنا أن نتابع الفكر البشرى فى تطوره وانتقالاته من الايمان بمذاهب القضاء والقدر الى الايمان بمذاهب الجبر والحتمية ثم الى الايمان بمذاهب الحرية . ولسنا كذلك نريد أن نتابع التفكير الفلسفى فى تردده الطويل بين القول بمذاهب الجبر أو الحتمية وبين القول بمذاهب الحرية . لقد قلنا ان سارتر هو فيلسوف فرنسى وان فلسفته تتميز بالتالى بأخص ما يميز الفلسفة الفرنسية ، ولنا نريد الآن أن نقتصر على النظر الى هذه الفلسفة - أعنى الفلسفة الفرنسية - أولا من حيث هى فلسفة تقول بالحرية الانسانية ، وثانيا من حيث تأثر سارتر بهذه الفلسفة وصدوره عنها صدورا مباشرا .

فهل الفلسفة الفرنسية هى فلسفة حرية ؟ أعنى هل هى فلسفة تقول بالحرية الانسانية ؟ الفلسفة الفرنسية هى - ابتداء من القرن السابع عشر - فلسفة ديكارتية . ورغم أن العناصر الديكارتية يمكن ارجاعها فى جملتها الى فلاسفة سابقين (١) ، الا أن هذه الفلسفة استطاعت ، بما فيها عن قوة وجدة وبما أحدثته من انقلاب فى عالم الفكر وفى المنهج الفلسفى ، أن تسيطر على العقول وأن ينتقل أثرها الى معظم المفكرين والفلاسفة فى أوربا بأسرها ، سواء عند أنصارها الذين اصطنعوها أو حاولوا التعديل فيها ، أم عند خصومها الذين عارضوها وحاولوا الانتقاص منها . ومن هنا استحق ديكارت أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة واستحقت الفلسفة الأوربية الحديثة أن تدعى فلسفة ديكارتية . فهل الفلسفة الديكارتية تقول بالحرية ؟ لأجل الاجابة على هذا السؤال ولأجل أن نفهم - فى نفس الوقت - المعانى المتباينة والمستويات المختلفة للحرية عند ديكارت ينبغى أن ننظر أولا الى الحرية فى المستوى الالهى وأن ننظر ثانيا الى الحرية فى المستوى الانسانى .

---

(١) أبرزهم القديس أوغسطين والقديس أنسلم ودونس سكوت .

اما بصدد المستوى الأول ـ أى المستوى الالهى ـ فنحن نعلم أن ديكارت يقرر الحرية صفة لله الذى هو المبدأ الأول والموجود بذاته . أما الأشياء الأخرى أى الموجودات وكذلك الماهيات والحقائق الرياضية والميتافيزيقية فهى كلها راجعة الى الله الذى خلقها وأبدعها بارادته . فما يبدو لنا فيها من ضرورة ولزوم لا يرجع اليها وانما هو موجود فيها لأن الله أرادها أن تكون على هذا النحو وأراد الضرورة فيها . « فبما أن الله أراد أن يكون مجموع زوايا المثلث الثلاث مساويا ضرورة قائمتين فان هذا صحيح الآن ولا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك » (٢) . فالحقائق ثابتة ولكن ثباتها راجع الى الله . ان ارادة الله ثابتة فلا خوف أن تتغير هذه الحقائق . والله هو الذى خلق الأشياء والحقائق والماهيات والقوانين ووضع فيها الضرورة بمحض اختياره وحريته ، فالله اذن حر حرية مطلقة . ومهما يكن من أمر الاعتراض على فكرة الضرورة فى « الحقائق الأبدية » من حيث انها تتضمن القضاء على حرية الله ، كما يلاحظ الأب مرسن Mersenne ، فان ديكارت يلح على تأكيد الحرية المطلقة لله وعلى ارجاع ما فى الحقائق الدائمة من ضرورة ولزوم الى هذه الحرية الالهية (٣) ، ويحاول أن يرد على الأب مرسن بقوله ان الضرورة لم تفرض على الله لأن الله لم يرد تلك الحقائق ضرورة وانما أرادها أن تكون ضرورية . فالحقائق الأبدية ضرورية ثابتة ، وهى أيضا مجعولة مخلوقة لله وبمقتضى حريته واختياره . خلاصة الأمر اذن أن الله ـ فى فلسفة ديكارت ـ هو الموجود الحر ، وأن حريته هى حرية مطلقة لا يحدها حد . هذه الحرية المطلقة التى ينسبها ديكارت الى الله هى الحرية التى ينتزعها سارتر ـ على نحو ما سنرى فى هذا المقال ـ من الله ، حين يرى أن الله لا وجود له ، وينسبها الى الانسان .

---

(٢) Descartes : Oeuvres de Descartes (collationnée par Jules Simon. Bibliothèque Charpentier, Paris

الردود على الاعتراضات السادسة . رقم ٦ ص ٤٠٥ .
Réponses Aux sixièmes objections VI

(٣) النصوص التى تؤدى هذا المعنى صراحة ترد فى رسائل ديكارت الخاصة من سنة ١٦٢٩ . وفى ردود ديكارت على الاعتراضات . اما مؤلفات ديكارت التي يضع فيها مذهبه الفلسفي فليس فيها ما يشير صراحة الى هذا المعنى .

فاذا نظرنا الى الحرية فى المستوى الانسانى تبينا أن لهذه الحرية — عند ديكارت — مجالات مختلفة • والأصول التى تقرر الحرية فى هذا المستوى الانسانى ، أو التى تفضى — فى فلسفة ديكارت — الى مجالات الحرية بالمعنى الانسانى ، تعود الى ثلاثة عناصر أو ثلاث أفكار هامة فى فلسفة ديكارت • الفكرة الأولى هى المنهج والثانية هى الشك أو هى الكوجيتو والثالثة هى الارادة •

أما المنهج الديكارتى فيكشف لنا — بمقتضى القاعدة الأولى فيه — عن أول وأبسط مواقف ديكارت فى الحرية • انه يكشف لنا عن الحرية ، لا بمعناها الميتافيزيقى ، وانما الحرية مأخوذة بمعنى التحرر ، أى الحرية فى مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب • والحرية عند هذا المستوى هى حرية سلبية • انها لا ترقى الى القدرة على الرفض بل تقف عند الامتناع عن التسليم بما لا نثق فيه • ان القاعدة الأولى ، وهى قاعدة البداهة أو الوضوح العقلى ، تقرر « أن لا أسلم اطلاقا بشىء على أنه حق ما لم أعلم واثقا أنه كذلك ••• وأن لا أدخل فى أحكامى الا ما يمثل لعقلى فى وضوح وتميز بحيث يستحيل معهما أن يكون عندى أى مجال للشك » (٤) • ورغم أن هذه القاعدة — كما يصوغها ديكارت — لا تنبىء لأول وهلة عن فكرة الحرية بشكل واضح ، الا أننا نعلم أن الفلسفة الحديثة فى أوربا عامة وفى فرنسا بوجه خاص ، وكذلك الفكر الأوربى والفكر الفرنسى ، قد تأثرت كلها بهذه القاعدة واعتبرتها أعلانا عن الحرية الفكرية واسقاطا لكل سلطة الا سلطة العقل • فبمقتضى هذه القاعدة وما تتضمن من دعوة الى الامتناع استطاع المفكرون والفلاسفة — ابتداء من القرن السابع عشر أى ابتداء من عصر ديكارت نفسه — أن يستبعدوا مسائل الدين لاعتماده على أحداث تاريخية ترجع الى الوحى • وأن يستبعدوا طبيعيات أرسطو ومنطقه لأنها لا تقوم على العلم الوثيق الذى يدعو له ديكارت ، وأن يبدأوا — فى جميع المجالات العلمية والفلسفية — بالتحرر من نير السلطات التى كانت جاثمة طوال العصر الوسيط على الفكر الأوربى •

واذن فالحرية بهذا المعنى ، أى بمعنى التحرر ، وكما تجىء فى أولى قواعد المنهج الديكارتى ، هى حرية فكرية فحسب ، تقف عند مستوى المنهج،

(٤) Descartes : Discours de la Méthode, Deuxième partie.

ولا تتعداه الى حرية الأنا ، أى الى الحرية بمعناها الميتافيزيقى · وهــذا هو الفارق الجوهرى بين الحرية كمــا تتمثــل فى قاعــدة الوضوح العقـــلى وبين الحرية كمــا تتمثل فى الشــك أو فى الكوجيتو الديكارتى ·

أمــا فكــرة الشك التى تقضى — حسب فلسفة ديكارت — بأن نطرح ما فى عقولنــا من معــارف وأن نستبعــد شهادة الحواس وشهادة العقــل وأن نتخلص من العلم القديم ومن أساليبــه ، هــذه الفكــرة — التى يريــد بهــا ديكارت — فى نهاية الأمر — أن نصل الى العقل المجرد الخالص السـليم — فانها تعنى من جهة أخرى وفى نفس الوقت قدرة الانسان على أن يستبعد وعلى أن يطــرح وعلى أن يتخلص ، فهى أذن تؤكــد بطريق مباشر قدرة الأنــا على الانكـــار وعلى الرفض وعلى التعليق · انهـــا تؤكــد قـــدرة الوعى على أن يظــل فى حالة من التأجيـــل أو التعليق أو التوقف عن الحـــكم ولكن ما معنى الرفض أو التعليق ؟ ما معنى قولنا بأن الوعى قادر على أن يرفض ؟ ان الوعى حين يرفض شـــيئا ما يقــول « لا « non » » · والوعى لا يســتطيع أن يقول « لا » الا اذا كــان حــرا · « ان الحرية هى كلمة لا « La liberté est un non » (٥) · فالحرية أذن هى عين القدرة على الرفض والتعليق · وبمــا أن الشــك هو الذى يتيح للوعى أن يكـــون قادرا على الرفض والتعليق فالشــك اذن هو الذى يتيح للوعى أن يكون حرا ·

وحرية الشك تأخــذ — فى فلســفة ديكارت — مستوى آخــر غير الحرية الفكرية التى رأيناها فى « المقــال » · فبينمــا نرى الحرية فى « المقال » تقتصر على رفض ما لا يمثــل للعقــل الا فى وضوح وتميز ، نــرى الحريــة فى « التأملات » حرية مطلقة تضع الوجود واليقين نفسه موضع شك (٦) · انها تشك فى استدلالات العقل كما تشك فى موضــوعات الحواس ، وهى تشــك فيمــا يخطــر للعقــل من أفكــار سواء أكان ذلــك فى اليقظة أم فى النوم ، كما تشك فى أن الله يعصمنا بمقتضى طبيعته من الوقـــوع فى الخطــأ · وحرية الشــك لا تقف عنــد هــذا فحســب ، وانمــا تمضى وتفرض

---

(٥) N. Baladi : Les Constantes de la Pensée Française, p. 85.

(٦) Descartes : Méditations Première et Deuxième.

وجود روح خبيث أو شيطان ماكر يتناول ماهية الحقيقة. وصدق الفكر. فحرية الشك اذن هي حرية مطلقة أو هي حرية الأنا في شكه المطلق . وحيث ان الشك تفكير فحرية الأنا في الشك هي حرية الأنا أفكر أو هي حرية الكوجيتو من حيث ان الكوجيتو يعني الأنا أفكر .

أما فكرة الارادة او الحرية كما تمثل في الارادة فيبسطها ديكارت بصفة خاصة في كتابه « مبادىء الفلسفة » (٧) وفي خطاباته للأب ميلان Mesland في عامي ١٦٤٤ و ١٦٤٥ . ونحن نعلم أن الارادة – عند ديكارت – هي احدى قوتين هما الفهم أو الادراك بالفهم apercevoir par l'entendement والارادة و توجيه الارادة se déterminer par la volonté فاذا كان الفهم حالة انفعالية نتحدد بمقتضى ما في أفكارنا من ضرورة سواء أكانت هذه الأفكار عرضية adventices أم تخيلية factices أم فطرية innées فان الارادة – كما يقرر ديكارت – هي بصفة مبدئية (٨) حالة فاعلة بمقتضى استقلالها عن نور العقل وكما يدل على ذلك وقوعها في الخطأ . وبعبارة أخرى ان عمل الفهم هو مجرد الادراك دون أي اثبات أو نفي ، اما الارادة فهي عنصر في الحكم الذي بموجبه نثبت أو ننفي أي شيء ، وهي أيضا اصدار الحكم أو نفس فعل الحكم – فالارادة اذن تعلو على الفهم أو هي مستقلة عن نور العقل بحيث لا يتحتم أن تنقاد له أو تخضع لادراكات الفهم . انها ارادة حرة تستوى أمامها جميع مبررات العقل ، فالحرية هنا حرية لامبالاة liberté d'indifference أو هي مجرد اختيار عسفي لا مسوغ له .

---

(٧) Descartes : Les Principes de la Philosophie (première partie 32-41)

وكذلك في التأمل الرابع من كتاب ديكارت « تأملات فيما بعد الطبيعة » Méditations Touchant la Philosophie première : Méditation Quatrième.

(٨) نقول بصفة مبدئية لأننا سرعان ما سنكتشف أن الارادة تجيء عند ديكارت في ثلاثة مستويات : المستوى الأول هو باعتبارها حالة فاعلة مستقلة عن الفهم بموجبها نصدر الأحكام . المستوى الثاني هو باعتبارها حالة انفعالية خاضعة لادركات العقل الواضحة . المستوى الثالث هو باعتبارها حالة فاعلة ندركها بتجربتنا المباشرة وندرك أننا قادرون بمقتضاها على التمييز بين الخطا والصواب وعلى اختيار الصواب والامتناع عن الاعتقاد في الخطأ .

الا أن هذه الحرية — كما يقرر ديكارت — هى فى الانسان أدنى درجة من درجات الحرية ٠ أما اذا اهتدت الارادة بنور العقل فى ضوء البواعث المعقولة فاننا نحصل عندئذ على أعلى درجة من درجات الحرية — هى حرية العقل أو هى حرية الارادة المهتدية بنور العقل ٠ ورغم أن مثل هذه الحرية تبدو لأول وهلة وكأنها عود الى نظرية سقراط والرواقية التى توحد بين الحرية وبين تعين الارادة التام وفقا للعقل ، وهى بذلك تجعل من الارادة حالة انفعالية خاضعة لمدركات العقل الواضحة ،

الا أن ديكارت — كما يتضح من بعض نصوصه المتأخرة (٩) — لا يقف بالحرية عند هذا المستوى ، انما يؤكد أننا حاصلون على حرية ايجابية فعالة تتيح لنا أن نمتنع عن الاعتقاد فى الخطأ حتى اذا أراد الله أن يوقعنا فيه (١٠) ٠ وبموجب هذه الحرية نصبح سادة على أفعالنا بحيث نكون أهلا للثناء حين نحسن أداءها (١١) ٠ هذه الحرية المطلقة ندركها بتجربتنا المباشرة ، ولا ينبغى أن يمنعنا اعتقادنا فى قدرة الله اللامتناهية وفى حريته المطلقة من الاعتقاد فى حريتنا التى نعرفها بالتجربة ٠ فليس ثمة تعارض — عند ديكارت — بين حرية الانسان المطلقة التى يعانيها بتجربته المباشرة وبين حرية الله اللامتناهية التى تترك — بمقتضى طبيعتها — أفعال الانسان حرة لا محددة ٠ أن حرية الله هى من طبيعة أخرى تعلو على الفهم ، فكل الأشياء ترجع اليها ، ولكنها لا تقسر ارادتنا على الفعل ، ولا ينبغى أن يمنعنا جهلنا بطبيعة الحرية الالهية من أن نكون متأكدين من حريتنا المطلقة (١٢) ٠

خلاصة الأمر اذن هو أن الحرية — فى فلسفة ديكارت — تأخذ معانى متباينة وتتدرج فى مراحل مختلفة : فهى تبدأ بحرية اللامبالاة المستقلة عن نور العقل ، ثم تنتقل الى مستوى آخر هو الحرية

---

(٩) ونعنى بها كتاب « مبادىء الفلسفة » فقد نشره ديكارت باللاتينية سنة ١٦٤٤ ، أى بعد ثلاث سنوات من نشره لكتاب « تأملات فى الفلسفة الأولى » ، وكذلك خطاباته للأب ميلان فى عامى ١٦٤٤ و ١٦٤٥ ٠

(١٠) مبادىء الفلسفة — الجزء الأول الفقرة ٦ والفقرة ٣٩ ٠

(١١) نفس المصدر — فقرة ٣٧ ٠

(١٢) نفس المصدر — فقرة ٤١ ٠

المعقولة أو هو تحـــدد الارادة وفقا لنور العقل ، ثم ترقى أخيرا – وكمـــا يتضح من بعض نصوص المبادىء وخطابات ديكارت للأب ميلان – الى مستوى الحريـــة المطلقـــة • واذا كانت حرية اللامبالاة هى أولى مراحل الحرية بالنسبة الى الانســان فهى ليست كذلك بالنسبة الى الله • ان الله يعين ارادتـــه دون أن يتقيـــد بأى مسوغ • انـــه هو المبدع للمسوغـــات والبواعث ولجميـــع الحقائق الأبديـــة ، فحريـــة اللامبالاة هى اذن جوهـــر الحـــرية الالهية •

وهنا نرى أننـــا قـــد عدنا الى هـــذه الحريـــة المطلقـــة التى ينسبهـــا ديكارت صراحة فى رسائله الى الله وينسبهـــا تلميحـــا فى بعض نصوصه الى الانســـان • ونحن نريـــد أن نرى كيف ينتزع ســـارتر هـــذه الحـــرية من الله وينسبهـــا صراحة الى الانســـان ، أو كيف تنتقـــل الحريـــة المطلقـــة من مجـــال القدرة الالهية فى فلسفة ديكارت الى مجـــال القدرة الانسانيـــة فى فلسفة سارتر • ولأجل أن نفهم هذا الانتقال ينبغى أن ننظر فى الاتجاهات الديكارتية التى توصلنا الى سارتر • وهذه الاتجاهات عـــديدة ومتنوعة ، فحسبنا هنـــا أن نعتبر منها ثلاثة اتجـــاهات (١٣) : الاتجاه الأول هـــو تأثـــير ديكارت المباشر فى فلسفة سارتـــر أو هو تأويـــل سارتـــر المباشر للحرية الديكارتية • أمـــا الاتجـــاه الثانى فيطلع من ديكارت ونجـــده عنـــد كل من كنط وهوسرل وهيدجر ثم سارتر • والاتجـــاه الثالث يطلع من ديكارت كذلك ونجده عند مين دى بيران ولوكييه وكورنو وبوترو ثـــم ســـارتر •

أما الاتجاه الأول وهو تأويل سارتر للحرية عند ديكارت فنجده بصفة خاصـــة فى مقاله عن « الحرية الديكارتية » (١٤) • وسارتـــر يذهب ، فى هـــذا المقـــال ، الى أن الحريـــة بمعنـــاهـــا الايجابى أو الحريـــة كمبدأ خلاق لا نجـــدهـــا حقيقة – فى فلســـفة ديكارت – بالمعنى الانســـانى الا فى المنهـــج

---

(١٣) ليست غايتنا فى هـــذا المقال – ولـــم تكن فى المقالات السابقة – أن نتابع أى دراســـة تاريخيـــة ، وانمـــا حسبنـــا أن ننظر فى المعانى الفلسفية التى تضافـــرت على تأسيس فلســـفة سارتـــر • لعل كثيرا من هـــذه المعانى يتضح فى ضوء الفلسفات اللاحقة اكثر من اتضاحه فى ضـــوء الفلسفات السابقة •

(١٤) La Liberté Cartésiènne (Situations I), p. 314-335.

الديكارتى : اننـا نجدهـا متضمنة أولا فى المنهج الديكارتى نفسـه من حيث ان المنهج قد « اخترع لختراعا » ، أى من حيث ان ديكارت قد اخترع المنهج وكونه بنفسـه : « ن بعض الطرق التى سلكتها قد أوصلتنى الى اعتبارات والى مبادىء كونت منها منهجا ••• » (١٥) • ومثل هذه القدرة على التكوين أو الاختراع هى التى تبرز ـ فيما يرى سارتر ـ الجانب البنائى للفعـال فى حرية الأنا • وسارتر يرى أن هذا الجانب البنائى ، أى الحرية بمعنـاها الايجابى ، متضمنة كذلك فى قواعـد المنهج الديكارتى باستثنـاء القـاعـدة الأولى (١٦) • يقـول سـارتر : « ••• جميع قـواعد المنهج (باستثناء الأولى) هى مبدأ من مبادىء العمـل أو الاختراع • فالتحليـل الـذى توصى بـه القاعـدة الثانيـة ـ ألا يتطلب هـذا التحليل حكما حرا خلاقا ينتج رسوما تخطيطية ويتصور تقسيمـات افتراضية يحققهـا فيمـا بعـد ؟ وذلك النظـام الذى تعـظ به القـاعدة الثالثة ألا ينبغى أن نسـعى اليـه وأن نترسـمه فى الأشـيـاء غير المنظمة قبل أن نتقـدم اليها ؟ ان ما يثبت ذلك هو اننـا نوجـد هـذا النظـام ان لم يكن موجودا فى الواقـع ، « فارضين النظام حتى بين (الموضوعات) التى لا تتالى بالطبع » • والاحصـاءات التى فى القاعـدة الرابعـة ألا تفترض قـوة على التعميم والتصنيف هى من خصائص الذهن الانسانى ؟ ان قواعـد المنهج تمثـل فى جملتهـا ارشادات عامة جدا لحكم حـر خلاق • وألـم يكن ديكارت ـ فى الوقت الذى كـان يوصى فيه بيكون الانجليز باتباع التجربة ـ أول من طالب علمـاء الطبيعـة بأن يسبقوا التجربة بالفرض ؟ هكذا نكتشف فى مؤلفات ديكارت أول تأكيـد انسانى رائع للحريـة الخلاقة التى تبنى الحق قطعة قطعة ، والتى تستشعر وتقيم فى كـل لحظـة العلاقـات الحقيقية بين الأشياء وذلك بتقديمها للفروض وللرسوم التخطيطية » (١٧) •

يبدو اذن أن ديكارت يقول بالحرية الانسانية من حيث هى حرية ايجابية خلاقة • وسـارتر يرى (١٨) أن ديكارت ـ وهو الفيلسوف الحـر المعتز

---

(١٥) Descartes : Discours de la Méthode, 1ère partie

(١٦) ان القـاعدة الأولى لا تكشف ـ كمـا رأينا ـ الا عن الحـرية بمعنـاها السلبى أى فى مستوى التحرر فحسب •

(١٧) Sartre : (Situations 1) La Liberté cartésiènne, p. 320-321

(١٨) Ibid., p. 329.

بنفسه والذى يتابع تاريخ تفكيره فى مقاله عن المنهج ، ويلتقى أثناء الشك باليقين فى نفسه ، - هذا الفيلسوف لا بد قد شعر حقيقة بمثل هذه الحرية . الا ان هذه الحرية التى أراد بها ديكارت تقرير قدرة الانسان على أن يصنع العلم وأن يكون أفعاله وأن يخلق أعماله بصفة دائمة - هذه الحرية الايجابية سرعان ما نكتشف - فيما يرى سارتر - وبمقتضى فلسفة ديكارت ذاتها - أنها حرية زائفة وأنها لا تفضى الى الخلق أو البناء . ان فلسفة ديكارت - كما رأينا - تقضى برد « الحقائق الدائمة ، الى الله الذى خلقها وأبدعها بمحض اختياره وحريته » . واذن فليس أمام الانسان الا احد أمرين : اما أن يطلب الخطأ ويرفض الحقائق الأبدية ، وهذه هى الحرية بمعناها السلبى (١٩) ، وأما أن يستسلم الى الحق والى الحقيقة التى تأتيه من عند الله ، ومن هنا تنتفى الحرية عند الانسان وترتد الى الله وحده . « ان الله عند ديكارت هو أكثر الالهة ... حرية ، انه الاله الوحيد الخالق » (٢٠) .

ماذا يبقى للانسان اذن من الحرية فى فلسفة ديكارت ؟ هل تقتصر الحرية الانسانية فى فلسفة ديكارت على مجرد التحرر وعلى قدرة الأنا على الرفض دون أن تتجاوز ذلك الى مجال الخلق والابداع ؟ يرى سارتر أن الحرية بهذا المعنى ، أعنى الحرية من حيث هى القدرة على الرفض ، ليست الا الحرية فى جانبها السلبى . انها نفس التوقف عن الحكم الذى كان يمارسه قدماء الشكاك . أنها حرية تقتصر على رفض ما هو معطى وتقف عند كلمة لا non التى يقولها الوعى للأشياء . وكلمة « لا » هى ملاشاة للأشياء واعدام لها ، كما أن « قدرة الوعى على أن يرفض ما هو معطى وعلى أن يظل فى حالة من التوقف عن الحكم ليست فى صميمها سوى قدرة الوعى على الملاشاة » (٢١) . والى هنا نستطيع أن نرى فى موقف ديكارت بصدد

---

(١٩) وهى عين الحرية بمعناها المسيحى : حرية الانسان فى ارتكاب الخطيئة والشر - ص ٣٣٠ من مقال سارتر « الحرية الديكارتية » .

(٢٠) Sartre : La Liberté Cartesiènne, p. 331

(٢١) Baladi : Les Constantes de la Pensée Française. p.81&82

حرية الشك أو الرفض اعدادا مباشرا لفلسفة سارتر من حيث ان الحرية عند سارتر هي حرية الرفض والملاشاة • ولكن هذه القدرة عينها ، أعني القدرة على الرفض ، هي التي تتيح للوعي كذلك - في فلسفة سارتر كما سنرى في الفصل الثاني - أن ينفصل عن الأشياء التي يلاشيها ليضفي عليها ما يختار هو أو ما يبدع من معانٍ ودلالات ، بحيث لا يقف الوعي عند قوله « لا » ، بل يتجاوز ذلك الى هذه القدرة الخلاقة أو هذه الحرية المبدعة التي رأينا ديكارت - في رسائله الخاصة وفي ردوده على الاعتراضات - يختص بها الله وحده •

أما الاتجاه الثاني الذي يوصلنا الى سارتر فيبدأ من الكوجيتو الديكارتي (٢٢) • وديكارت يمكن اعتباره بداية مطلقة في الفلسفة الحديثة • ولسنا نريد هنا أن ننظر في الكوجيتو من حيث هو يتضمن الكثير من المعاني العميقة التي وجهت الفلسفة الحديثة كلها وجهات جديدة خاصة (٢٣) ، أو من حيث هو قد اختط طريقا للفلسفة الحديثة يبدأ من الأنا أو الذات باعتبارها ذاتا مفكرة ويسير حسبما يريد كل فيلسوف وحسبما يقضي مذهبه • وانما حسبنا أن نشير الى أن هذا الطريق - أعني البدء من الأنا من حيث هو ذات مفكرة - قد أدى خلال فلسفة كنط ثم هوسرل ثم هيدجر الى اقامة فلسفة سارتر عن الوجود • ونحن نعرف أن الكوجيتو عند ديكارت يبدأ من « الأنا أفكر » ، فالأنا أفكر أى الفكر الخالص هو مبدأ أول للفلسفة • ولكن ما معنى « الأنا أفكر » عند ديكارت ؟ تدل الأنا أفكر عند ديكارت على جوهر قائم في ذاته يعرف بالتفكير الداخلي • ان ديكارت يرى أن الأنا أفكر لا يمكن تصوره الا كذات أى كجوهر، وهو بالتالي لا يوجد الا من حيث هو جوهر ، لأن كل ما لا يمكن تصوره الا كجوهر لا يوجد الا كجوهر • ان الأنا لديه حدس بذاته كجوهر مفكر •

---

(٢٢) كلمة الكوجيتو Cogito هي اختصار يطلق اصطلاحا على يقين ديكارت الحدسي عن وجود الذات « أفكر اذن أنا موجود » Cogito, ergo sum.

(٢٣) وأهم هذه الوجهات رد الوجود الى الفكر كما فعلت المثالية عامة والمذاهب المثالية الألمانية بصفة خاصة ، فكلها يصدر عن الكوجيتو الديكارتي الذي ينظر الى الوجود من حيث هو أحد تصورات الذهن وينظر الى الفكر من حيث هو سابق على الوجود •

فديكارت اذن ينتقـل من الأنا أفكر الى جوهـر مفكر متقوم بذاته · ومن هنـا كانت دراسته للنفس ، كمـا يتضح من التأمـل الثانى (٢٤) : دراسة ميتافيزيقية ، لأنهـــا تنتقـل من الأنا أفكر الى الأنا كجوهـر ، وتدرس النفس من حيث هى جوهـر ·

ونحن نجـد نفس الكوجيتو الديكارتى « أنا أفكـر اذن أنا موجود » عنـد كنط · ولكن كنط لا ينتقل من الفكـر الى القول بجوهـر مفكـر متقوم بذاته ــ انه لا يهتم بالناحيـة الوجوديـة الأنطولوجية التى نجدهـــــا للكوجيتو عنـد ديكارت ، وانمـا هو يعنى من الأنا أفكـر مبدأ ربط وتنظيم ، فهو يؤول الكوجيتو بمعنى ابستمولوجى ويجعل منه قوة تلقائية وظيفتها الحكم أى الربط بين الظواهر ·

كنط اذن يرفض جوهريـة النفس ويتخذ من الكوجيتو تعبيرا عن الصورة التى تجمع الظواهـر فى فكـر واحـد بعينه يترجم بأنا أفكـر ich denke. وهـذه الصورة هى مبدأ متعـال وظيفته التفكير أى ايجاد التوافق بين المقولات التى هى أصـــلا صور جوفاء وبين الحدوس التى هى أصلا مادة عميـاء · بهـذا التوافق بين المقولات وبين الحدوس يستطيع الأنـا عنـد كنط أن يحول الحدوس العمياء التى هى أشبه بالكاووس الى موضوعات متمايزة · وبسبب قـدرة الأنا على ايجاد هـذا التوافق نستطيع أن ننعت الفكـر بأنه مبدأ منظم ومفسر باعتبار أن الأنا هـو الذى ينظم المادة وهـــو الذى يفسر العالم · فالأنا عند كنط هو مبدأ معرفة لا مبدأ وجـود ·

وعلى ضوء هـذه الفكـرة ــ أعنى أن الأنا عنـد كنط هو الذى يفسر العـالم ــ نستطيع كذلك أن نفهم هوسرل ، وذلك لأن هوسرل لا يمكن أن يفهم كتلميذ لديكارت الا عن طريق كنط · ففى فلسـفة هوسرل هنـاك محاولة لارجـاع الموضوعـات الى الذات أى الى الأنا · وهوسرل يتبـع كنط فى أنه لا يجعـل من الأنا جـوهرا قائمـا بذاته ــ انه لا يجوهر الأنا · ولكن هوسرل من ناحيـة أخرى يرجـع الى أصـل الديكارتية ذاتهـا · أنا هـــو أنـا أشـك أو أنـا أتوقف عن الحـكم · ومن هنـا كانت الفلســفة

---

(٢٤) Oeuvres de Decartes, (Méditation Deuxième), p. 71-80.

عند هوسرل تبدأ أولا بالتوقف عن الحكم ووضــع العالــم بين قوسين على نحو يشابه الى حــد ما الشــك الديكارتي وكمــا يقضى بذلك المنهج الذى يتابعه ٠ فاذا تم لنا وضع العالــم بين قوسين ، وتحررنا بالتالى من جميــع الموضوعات العالمية ومن جميــع الآراء الســابقــة : لــم يبق لنــا الا « الوعى الخالص » ٠ هــذا الوعى الخالص هو « الأنا » الذى سيعطى لكل شىء معنــاه ٠ ولكن ما معنى الأنا عند هوسرل ؟ ليس الأنا عند هوسرل جوهرا متقوما بذاتـــه كمــا هو الأمر عنــد ديكارت ، وليس كذلك مبدأ متعاليــا للربط بــين الظواهر كمــا هــو الأمــر عنــد كنط ــ الأنــا كوعى عند هوسرل هو عين العلاقة بين الذات والموضوع ، أو عين الاتصال القائم بين الوعى والموضوع ٠ يقول هوسرل : « ان كل وعى هو وعى شىء ما » (٢٥) ، فليســت هنــاك ذات الا من حيث هى متجهــة الى موضوع ، ومن حيث هى فعــل الاتجــاه الى موضوع ٠ ليست هنــاك ذات من جهــة وموضوع من جهــة أخــرى يمكن ان تنشأ بينهمــا علاقــة ، بــل ان الذات هى فعــل متصــل بموضوع ٠ وهذا هو ما يعنيه هوسرل بالقصـــدية l'intentionnalité ــ فالـــذات هى أفعــال تقصــد موضوعاتهــا ٠

ونفس هــذه الفكــرة ــ أعنى فكرة القصدية ــ هى التى نراها فى صميم فلسفة هيدجــر وقــد تحولت الى نوع من الارتباط الوثيق : فبما أن الوعى هو وعى متجه نحو موضوع ، وبمــا أن الذات ليست كذلك الا من حيث هى قاصــدة موضوعاتهــا ، فلن يكون اذن للذات فى فلسفــة هيدجــر أى مضمون ولن يكون الأنا جوهرا قائمــا بذاته كمــا كان الأمــر عنــد ديكارت ٠ ان هيدجر يرفض القــول بالأنــا باعتباره ذاتا متقومة بنفســهــا متميزة عن غيرهــا من الذوات الأخــرى ٠ ودراســة هيدجــر للموجـــود البشرى Dasein ــ كمــا يسميه ــ تكشف عن انه ليس ذاتا متفردة وانمــا هــو وجـــود فى العالم ووجود مع الآخرين ٠ وهذا الارتباط بالعــالم وبالآخرين ليس صفة تنضــاف الى الأنــا وانمــا هو ضمن تركيب الأنــا ٠ هــكذا تحولت القصدية على يــدى هيدجر الى علاقــة وثيقــة أو ارتباط دائم بين الانسان والعالم ،

(٢٥) J.-P. Sartre : Une idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl -: l'Intentionnalité .(Sitution I, p. 33).

وبين الانسان وغيره من الناس . هـذه العلاقة تعبـر فى فلسـفة هيدجر عن أهم مقومـات الوجود الانسـانى . وهى ليست علاقـة بين ذات من جهـة وموضوع من جهة أخـرى : انمـا هى علاقـة عميقـة تتسـم بالاهتمـام . انهـا علاقـة انفعاليـة قوامها الانشغـال والشعور بالهم souci ويكشـف عنهـا الوجود نفسـه من حيث ان الوجود يعنى الخـروج عن الذات نحـو العالم ونحو الآخرين .

على هـذا النحو يبتعد هيدجر عن الكوجيتو الديكارتى ، ويـرى أن أولى مقومات الأنا هى الخروج عن الذات والوجود فى العالم والارتباط به وبالآخرين . فكأن هيدجر يخطو بفلسـفته وبفكرة القصدية خطوة أبعد كثيراً من هوسرل متجها نحـو العالم ومبتعداً فى نفس الوقت عن الكوجيتو بالمعنى الديكارتى .

وهنا نرى سارتر يلتقى مع هيدجر وهوسرل فى اتخاذ فكرة القصدية للكشف عن مقومـات الوجود واقامة أنطولوجيـا عن الوجـود ، ولكنـه فى نفس الوقت يعود الى البدء من الكوجيتو الديكارتى . انه يبدأ من الكوجيتو أى من الأنا وهو فى ذلك يلتقى قطعا مع ديكارت أبى الفلسفة الحديثة . يقول سارتـر : « لا يمكن أن توجـد أى حقيقة كنقطـة انطلاق غير حقيقة الكوجيتو : أفكـر اذن أنـا موجود . فهـذه هى الحقيقـة المطلقـة للوعى الذى يدرك ذاته . وكل نظرية تتناول الانسـان خـارج تلك اللحظـة التى يدرك فيهـا ذاته هى أولا نظرية تلغى الحقيقة لأن جميـع الموضوعات خارج الكوجيتو الديكارتى تكون مجـرد احتماليـة ، وكل مذهب ينبنى عـلى الاحتمالات ولا يتعلق بحقيقـة ما يهوى فى العـدم . ان تعريف المحتمـل يتطلب معرفـة الحقيقـة . واذن فكى توجـد حقيقة ما لابد من وجـود حقيقة مطلقـة وهى تلك التى يتناولهـا الناس فى بساطتهـا وبسهولتهـا والتى هى ادراك الانسـان لذاته ادراكـا مباشراً ومن غير أى وساطة » (٢٦) .

سارتر اذن يـرى أن الكوجيتو هو الحقيقة الوحيـدة التى يمكن أن نبدأ منهـا وأن نتخذهـا نقطة انطلاق . وهو يبدأ بالفعـل فلسفته من الذات أو « الأنا » ولكنـه لا يقف انطلاقـا ـ كمـا يفعـل ديكارت ـ عنـد الكوجيتو باعتباره وظيفـة هى وظيفة التفكير والمعرفـة ، أعنى من حيث « أنـا أشك »

---

(٢٦) J.-P. Sartre : L'Existentialisme est un humanisme p. 64-65

أنا أفكـر » (٢٧) · ان الكوجيتو عنـد ديكارت ليس الا الأنا أفكـر ، وهو - بهـذا الاعتبار - وكمـا يتضح من نص قطعة الشمع - (٢٨) مبدأ معرفـة ويقين · وكذلـك الأمـر عنـد كنط : فكنط قـد اختار بصراحـة الوقـوف عند المظهـر الوظيفى أو الابستمولوجى للكوجيتو وجعـل منـه مبـدأ ربط وتنظيم وظيفته المعرفة والتفسير · أمـا الكوجيتو عنـد سارتـر - وكمـا سيتضح فى الفصـل الثانى - فهو المعرفة الفعلية أى المعرفة كوجود · لذلك لا يقف سـارتر اطلاقـا عنـد المظهـر الوظيفى للكوجيتو ، أعنى باعتباره مبدأ معرفـة ويقين ، وانما هو يتخذ الكوجيتو مبدأ أول ليذهب منـه الى موضوعات مغايرة لـه ، ولينظـر بالتالى فى الأنا الواعى وموضوعه معـا فى علاقتهمـا التى لا تنفك · ان الأنا أو الوعى هو وعى شىء ما كمـا يقـول هوسرل ، وكمـا تقضى بذلك خاصية القصـد l'intentionnalité أى خاصية اتجاه الوعى ضرورة الى الأشـيـاء · يقول سـارتر « اذا كـان الكوجيتو يقود ضرورة الى خارجه ، واذا كان الوعى انحدارا زلقـا لا نستطيع أن نستقر عليـه دون أن نجـد أنفسـنا فى الحال ننصرف خارجه الى الوجـود - فى - ذاته ، (أى الأشـياء) ، فذلـك لأن الكوجيتو ليس حاصـلا فى ذلته اطلاقا على ما يكفى لأن يكون ذاتية مطلقة ، انه يحيل أولا الى الشىء » (٢٩) · واذن فسارتـر ينظـر الى الأنـا من حيث هو موجود وفى فرديته الخاصـة ، ولا يتعدى ذلك الى استخراج الماهية أو الأنـا كجوهـر مفكر · ان استخراج الماهية يقضى على فرديـة الأنـا بحيث يصبح الأنـا فى وجوده خاضعـا لهـذه الماهية · ان الأنا هو موجود عارض غير لازم وغير حاصـل على ماهية سابقـة ، وهو بالتالى موجود حـر · لقـد رأينـا أن سـارتر يضع الوجود الانسانى سابقا على الماهية ليكفل لـه بالتـالى حريته · وسارتـر فى تأويلة للديكارتية يتجه الى الكوجيتو فلا يطلب منه أن يعطينـا حقيقة خاصـة بالماهية ، كمـا يفعـل ديكارت ، وانمـا يكشـف لنـا فحسـب عن ضرورة الواقـع - une nécessité de fait وكى يقرر بالتالى الحرية الانسانية من حيث هى حرية خاصـة بالأنا أو من حيث هى مجرد ضرورة واقع (٣٠) ·

---

(٢٧) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 115.

(٢٨) التأملات : التأمل الثانى ·

(٢٩) L'Etre et le Néant, p. 712.

(٣٠) Ibid., p. 514.

فلسفة سارتر اذن تنطلق من الكوجيتو ولا تقف عنده • انها لا تقتصر على الوعى ـ من حيث هو ذاتية مطلقة ـ ، أو على الماهيات التى تظهر له ، وانما تذهب إلى الموضوعات التى يقصدها الوعى • وبمقتضى هذا الانطلاق يقيم سارتر فلسفة وجودية تتناول الأشياء فى وجودها العينى المحسوس • حقيقة ان فكرة الذهاب من الوعى الى الأشياء هى الفكرة الجوهرية فى فلسفة هوسرل ، ولكن هوسرل لم يتابع هذه الفكرة فى نتيجتها الضرورية ، أعنى الانطلاق من الكوجيتو نحو ما يقصد من موضوعات • ومن هنا كان انتقاد سارتر لفلسفة هوسرل من حيث هى فلسفة تقتصر على دراسة التركيبات الجوهرية للوعى •

وسارتر لا ينتقد هوسرل فحسب ، وانما هو ينتقد كذلك الكوجيتو على نحو ما يجىء عند ديكارت • وهو ينتقد من جهة أخرى هيدجر وفلسفة هيدجر من حيث انها لم تبدأ من الكوجيتو •

هناك نص ممتاز فى « الوجود والعدم » يوجز انتقاد سارتر للكوجيتو فى استعمالاته المختلفة ، ويكشف فى الوقت نفسه عن قيمة الكوجيتو من حيث هو نقطة انطلاق فى فلسفة سارتر • يقول سارتر : « ان ديكارت قد تساءل عن المظهر الوظيفى للكوجتو « أنا أشك ، أنا أفكر » وأراد أن ينتقل من هذا المظهر الوظيفى الى الجدل الوجودى دون أن يستعين فى ذلك بما يوجهه ، فوقع من ثمة فى غلطة الجوهرية ، (يعنى القول بأن الأنا هو جوهر مفكر) ، أما هوسرل فقد فطن الى هذه الغلطة ، ومن ثمة بقى ، وهو فى حذر ، فى مستوى الوصف الوظيفى • وترتب على ذلك أنه لم يتجاوز الوصف الخالص للظاهرة من حيث هى كذلك ، وانغلق داخل الكوجيتو ••• أما هيدجر ••• فقد وصل مباشرة الى التحليل الوجودى دون أن يمر بالكوجيتو » (٣١) • يكشف هذا النص أولا عن انتقاد سارتر لديكارت •ونحن نعلم أن ديكارت ينتقل بمقتضى الكوجيتو من « الأنا أفكر » الى القول بوجود جوهر هو الأنا الذى يفكر • أما سارتر فيرى أن الأنا ليس جوهرا قائما بذاته ، « ان الوعى ليس حاصلا على أى شىء جوهرى ، وانما هو « ظاهرة » خالصة pür «apparence» ، بمعنى أنه لا يوجد الا من

---

(٣١) L'Etre et le Neant. p. 115.

حيث هو يظهر لنفسه » (٣٢) ، كما سنرى فى الفصل الثانى • ولقد قلنا ان سارتر يرى أن وجود الأنا سابق على الماهية • وهذا يعنى مباشرة أن الأنا ليس جوهرا ولا يمكن أعتباره كذلك • والغلطة الأنطولوجية فى المذهب العقلى الديكارتى ، كما يقول سارتر ، هى أن هذا المذهب « لم ير أن تعريف المطلق بواسطة أولية الوجود على الماهية يعنى أن المطلق فى هذه الحالة لا يمكن اعتباره جوهرا » (٣٣) • واذن فسارتر يرفض استخراج الأنا باعتباره جوهرا قائما بذاته من « الأنا أفكر » • انه يرى أن « الأنا أفكر » تعبير ناقص يكمل بقولنا : « أنا أفكر فى شىء ما » •

فاذا عدنا لنفس النص السابق وجدنا ان سارتر يأخذ على هوسرل اغفاله أهم وأول ما يترتب على خاصية القصد l'intentionnalité التى تقرر أن الوعى هو وعى لأنه قاصد شيئا ما • فرغم اكتشاف هوسرل لما فى خاصية القصد من أهمية ، الا أنه ظل حبيسا داخل الكوجيتو ، واقتصر بالتالى على دراسة التركيبات الجوهرية للوعى ، دون أن يبين أهمية الانطلاق ek-sistence

ويشير النص السابق كذلك الى انتقاد سارتر لهيدجر من حيث انه لم يبدأ من الكوجيتو • ان هيدجر يريد أن يبلغ الوجود الحقيقى وأن يقيم فلسفة وجودية حقيقية ، ولكن هيدجر — كما يرى سارتر — لم يتخذ الكوجيتو مبدأ ينطلق منه ليقيم هذه الفلسفة ، انه يشيد هذه الفلسفة ويقيم انطولوجيا عن الوجود ولكنها أنطولوجية غريبة عن الوعى لأنها لم تتخذ الوعى سبيلا اليها •

نستطيع اذن أن نرى فى النص السابق قيمة الكوجيتو الديكارتى كما يؤوله سارتر وكما يهم هوسرل أن يبدأ به دون أن يكمل هذه المحاولة ، اعنى دون أن ينطلق من الكوجيتو الى الموضوعات التى يقصدها الوعى • ونستطيع بالتالى أن نرى كيف يصدر سارتر عن كل من ديكارت وهوسرل : انه يصدر عن الكوجيتو ولكنه يتخذ منه سبيلا الى اقامة أنطولوجيا عن الوجود • فالكوجيتو الديكارتى هو الخطوة الأولى فى المنهج الذى يتابعه

(٣٢) L'Etre et le Néant, p. 23.

(٣٣) Ibid., p. 23.

سارتــر . وهذه الخطوة — بالاضــافة الى فكــرة القصــد — هى التى اتاحت لسارتر ان يتجاوز الوعى نحو الأشـياء ويقدم لنـا بالتالى فلســفته عن الوجود .

بيد ان هـذه الفلسفة التى رأينـا سارتر يستمد بعض أصولهـا من الفلاسفة الألمان هى من أشد الفلسفات الحاحا على تأكيد الحرية الانسانية . انهـا فلسـفة تقـوم أساسا على فكـرة الحرية الانسانيـة وتدور كلهـا حول هـذه الفكـرة . وسارتر قـد تأثـر لا شـك فى هـذا الاتجاه العام — أعنى اتجاهه نحو تأكيد الحرية واقامة فلسفة موضوعهـا وغايتهـا الحرية — بتيار الفكـر الفرنسى والفلسـفة الفرنسية التى هى فلسفة حرية . فسارتر هو بعـد كل شىء فيلسوف فرنسى يعبر عن معانى تحســـها الروح الفرنسية وتحياها بعمق . فاذا كنـا قـد رأينـا الاتجاه السابق الذى أوصلنا الى سارتر اتجاهـا ألمانيا يتمثـل فى فلاسـفة ألمان مثـل كنط وهوسرل وهيدجر فان سارتر قد تأثر كذلك **باتجـاه ثالث** يطلع كذلك من ديكارت ويبين عنـد فلاسـفة فرنسيين مثـل مين دى بيران ولوكييه وكورنو وبوترو . هذا الاتجاه الثالث هـو أولا اتجاه فرنسى خالص ، وهـو ثانيـا اتجـــاه يقوم أساسا على ضمان الحرية الانسـانية وتأكيدهـا .

واظهـر فلاسـفة هـذا الاتجاه هو مين دى بـيران **Maine de Biran** . ومين دى بيران يبدأ من الأنا ، ولكن الأنـا يأخـذ عنـده معنى مختلفـــا كل الاختلاف عن معنـاه عنـد ديكارت . ان الأنـا يعـرف نفسـه عنـد بيران فى شـعوره بالجهد العضلى . انه قوة لا مادية تفعل فى مادة معارضة ، وفى هذه المعارضـة يشعر الأنـا بنفسـه ويشـعر بأنه حـر من حيث هو قوة فاعلة فى مـادة معارضـة . فمين دى بيران يستخرج الحرية مباشرة من شعور الأنا بها . فشعور الذات بالقدرة على ممارسة الحرية يفيد الوجود الحقيقى لهـذه القدرة . « وكمـا يقول ديكارت : أشعر بأنى موجود (أو بأنى أفكـر)، واذن فأنا موجود حقيقة ، نقول على نفس النحو بيقين مماثل فى الأولوية : أشعر بأنى حـر واذن فأنا حـر » (٣٤) . فمعنى الحرية عنـد مين دى

---

(٣٤) نص لمين دى بيران **Maire de Biran : Oeuvres VII, p. 257-258.**

بيران هو معنى أصــيل يستمـد مباشرة من صميم الوعى أو الأنا وتكشف عنه التجربة الباطنة على نحو مباشر ٠

أما جول لوكييه Jules Lequier فقد حاول أن يدلل على الحرية من حيث هى قدرة الانســان على البحث عن الحقيقــة وعلى التحكم فى أفكاره واتباع نظــام غير محتوم فيهــا ٠ فالحرية عند لوكييه هى الشرط الســابق على كل حقيقة نستطيع أن نعلمهــا ، وهى بالتالى الحقيقة الأولى السابقة على كل الحقائق التى نعرفهــا ٠ يقول لوكييه : « كيف أقوم بأى خطوة فى البحث بل كيف أتردد ما لـم يكن ذلك بواسـطة تحـرك أفكــارى حركة حرة ؟ » (٣٥) ٠

وظهر فى نفس الاتجاه أنطوان أوجستان كورنو Antoine-Augustin Cournot محاولا كذلك أن يدلل على الحرية ، وسالكا فى ذلك مسلكين مختلفين :

فهو ينادى فى المعرفة بعوامل الاحتمال واللاتعيين ، من حيث ان هــذه العوامــل تمتنــع معهــا الضرورة المطلقــة ، ويقــول من جهــة أخــرى بوجود الصدفة على نحو ما تظهرهــا بصــفة خاصــة الوقــائع أو الظروف التاريخية للظواهــر العلمية المختلفــة ٠ ورغم أن القــول بالصدفة ــ على نحو ما يحللهــا كورنو (٣٦) ــ لا يقتضى ضرورة القــول بالحرية ، الا أن القيمــة التى تعنينا هنــا من نظريــات كورنو تنحصر فى نقــده التفســير العلمى للظواهــر العلمية المختلفــة ٠ ان التفســير العلمى يعنى ارجــاع هــذه الظواهــر الى قوانين وعلاقــات مطردة ، وكورنو يفرض للظواهر ، مع هذا التفسير العلمى الوضعى ، تفســيرا آخــر هو ضرورة تبين العوامــل التاريخية ــ كالعوامــل الجيولوجية مثــلا ــ فى الظواهــر الطبيعية ذاتهــا ٠ وفى هــذه العوامــل التاريخية ظروف عارضــة تقوم على الصدفة البحتة ٠ فكأن كورنو اذن يربط

---

(٣٥) Jules Lequier : Recherche d'une première Verité, p. III (Librairie Armand Colin, Paris, 1924)

(٣٦) وهى عند كورنو تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاهما معين وتقابلهما نفســه معين ٠ أمــا الناحيــة الكيفية فى هــذا التقــابل فهى شىء جديد يطــرأ على السلسلتين من العلل ٠ Jean Wahl : The Philosopher's Way (New York - Oxford University Press, 1948, p. 124

بين معطيات الاحتمال والصدفة والمعطيات التاريخية • وهو يرى أن كل ما يحمل فى تركيبه آثار الماضى ، سواء أكان ذلك بصدد المادة أم بصدد الظواهر البيولوجية أو الانسانية ، هو فى صميمه تاريخى • فينبغى أن نميز بين المعطى التاريخى وبين المعطى النظرى • واذا كان المعطى النظرى يعنى جملة الظواهر التى تحددها قوانين الطبيعة ، والتى تمثل خصائص دائمة ويمكن التنبؤ عنها بواسطة تلك القوانين ، فان المعطى التاريخى يتطلب ، حينما نكون بصدد أى حادث ، أن نتساءل ليس فحسب عن مبادئه ، وانما كذلك عن أثر الأحداث الماضية عليه • وتبعا لذلك يميز كورنو بين الدراسات التى تتناول الطبيعة la Nature وتلك التى تتناول العالم le Monde : ان الأولى تؤلف سلسلة العلوم النظرية sciences théoriques ، والثانية تؤلف سلسلة العلوم العالمية والتاريخية sciences cosmologiques • ولا يوجد أى تفسير وضعى مطلق لوقائع العلوم العالمية ، وانما هى ظواهر تحمل ، علاوة على القوانين الطبيعية ، عوامل اتفاقية لا تفسر الا بالرجوع الى ظواهر اتفاقية أخرى سابقة عليها • وهكذا يرفض كورنو – فى مجال العلوم العالمية – التفسير العلمى الذى يعنى معرفة القانون • وهو برفضه هذا يعمل على دحض الجبرية العلمية ، وبالتالى على اتاحة المجال للحرية •

كذلك ظهر شارل رينوفييه Charles Renouvier ، وفلسفته كلها تدور حول اثبات الحرية التى هى الركن الأول والأساسى فى هذه الفلسفة ، ويظهر فيها صدوره المباشر عن جول لوكييه وعن ديكارت •

وفى نفس هذا الاتجاه – أعنى اتجاه تقرير الحرية الانسانية – سار اميل بوترو Emile Boutroux • فقد بين بوترو ، لا سيما فى كتابه « فى امكان قوانين الطبيعة » (٣٧) ، أن القوانين الطبيعية ليست حاصلة على أى قيمة مطلقة أو أى ضرورة منطقية ، وانما هى مجرد مناهج نضعها بطريقة عسفية دون أن تنطبق على الظواهر انطباقا تاما • ان

---

(٣٧) Emile Boutroux : De la Contingence des lois de la Nature (Librairie Félix Alcan, Paris 1921).

التفسير العلمى كان يقضى ، منذ بداية القرن التاسع عشر ، بارجاع الظواهر النفسية الى ظواهر فسيولوجية ، واعتبار الظواهر الفسيولوجية ظواهر كيميائية ترد الى قوانين فيزيقية ميكانيكية ، ويمكن التعبير عنها فى نهاية الأمر بدوال جبرية ومعادلات رياضية . ومعنى ذلك أن جميع درجات الوجود ينبغى أن تخضع لما فى التفسير الرياضى من ضرورة منطقية . ولكن التجربة لا تظهرنا على مثل هذا الخضوع . أجل قد يكون اثل هذا التفسير العلمى قيمة نفعية ، من حيث انه يبسط الظواهر المختلفة . بيد أننا لو نظرنا الى القوانين الرياضية ذاتها لوجدنا أنها لا تنطبق على درجات الوجود ، من حيث ان الوجود حقيقة واقعية لا يجانس الكم الرياضى . لهذا رأى بوترو أن لا معادلة بين الضرورة المنطقية التى يحملها التفسير الرياضى وبين ظواهر الوجود الواقعى ، وأن الضرورة المنطقية لا تتحقق فى الأشياء الواقعية على نحو ما كان يدعى التفسير العلمى الرياضى . واذا كان التباين ظاهرا بين القوانين المنطقية وبين القوانين الرياضية ، من حيث ان الأخيرة أكثر تعقيدا ، فان هذا التباين أوسع وأظهر بين القوانين الطبيعية والقوانين الرياضية . وكلما تقدمنا فى دراسة مراتب الوجود ، ابتداء من الأشياء المجردة الى الأشياء العينية المشخصة ، أظهرتنا هذه الدراسة على اتساع الشقة بين الحقيقة التجريبية وبين التعبير الرياضى ، وتهافت بالتالى التفسير العلمى ليفسح المجال لشىء من الامكان ، أعنى لشىء من عدم الضرورة ومن الحرية .

هكذا ينتهى بوترو الى هدم فكرة الحتمية العلمية ، والى رفض موضوعية القوانين الطبيعية التى كانت تقرها المذاهب العلمية الآلية . ومن البين أن هدم فكرة الحتمية هو الذى يظهرنا على ما فى الوجود الواقعى من لاتعين ، ويؤدى بنا الى تقرير الحرية .

ولسنا نريد هنا أن نتابع هولاء الفلاسفة كل منهم فى تفاصيل مذهبه الفلسفى ، وانما حسبنا أن نلاحظ أولا أنهم جميعا يتأثرون بفلسفة ديكارت ، وأنهم جميعا يفلسفون من أجل الحرية ومن أجل التدليل عليها . وحسبنا أن نلاحظ ثانيا أن هؤلاء الفلاسفة الذين يحاولون تقرير الحرية الانسانية هم من فلاسفة القرن التاسع عشر . أما

القرن الثامن عشر فقد انشغل فيه الفلاسفة والمفكرون الفرنسيون بالحرية بالمعنى السياسى ، حتى أن كثيرا منهم وصل الى انكار الحرية الميتافيزيقية والسيكولوجية وتوكيد الحرية السياسية فى الوقت نفسه (٣٨) ·

هذا الاتجاه الذى يطلع من ديكارت ويشيع عند معظم الفلاسفة الفرنسيين هو الاتجاه الذى تأثر به سارتر · وعلى الرغم من أن فلسفة سارتر تختلف فى جوهرها عن الفلسفة الديكارتية الا أنها بعد كل شىء فلسفة رجل فرنسى يعيش فى الجو الفرنسى ويستمد مبادئه الرئيسية أصلا من ديكارت ومن الفلسفة الديكارتية · ونحن قد رأينا ديكارت ينسب الحرية الى الله · فالله هو مبدع القيم والمبادىء · أما سارتر فقد اقتضى موقفه الالحادى — على نحو ما سنرى فى الفصول التالية — أن ينكر وجود الله ، ومن ثمة انتقلت الحرية فى فلسفته بهذا المعنى الديكارتى — أعنى باعتبارها قدرة الله على ابداع القيم والمبادىء — الى الانسان نفسه · فالانسان نفسه — وليس الله — هو مبدع القيم والمبادىء فى فلسفة سارتر · وبعبارة أخرى فان الحرية الخلاقة التى اختص بها ديكارت الله وحده هى عين الحرية الخلاقة التى سيختص بها سارتر الانسان وحده · ولكن هذه الحرية لم تنتقل من الله الى الانسان الا بعد أن مرت الانسانية — كما يقول سارتر (٣٩) — بقرنين من الزمان عانت فيهما الأزمة : أزمة الايمان وأزمة العلم · وكان ظهور سارتر — كما سنرى فى المقال التالى — فى عين الوقت الذى بلغت فيه هذه الأزمة مداها الأقصى ·

---

(٣٨) Jean Wahl : The Philosopher's Way, p. 125.

(٣٩) مقال سارتر « الحرية الديكارتية » ص ٣٣٤ ·

خامسا : من سنة ١٩٣٤ (١) الى سنة ١٩٤٧

يقول البيريس Albérès عن مجموع نتاج سارتر : « ان مركز هذا النتاج يبدو وكأنه يستغرق بالضبط الفترة ما بين سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٤ حيث يتتابع جيلان يجهل أحدهما الآخر • وسارتر يمثل أقصى ما يصل اليه كل من هذين الجيلين : فان روكنتان Roquintin (وهو بطل الغثيان) (٢) يمثل الانسان الفردى الحر الفارغ الذى بلغ القلق ••• وفى الوقت ذاته يولد عند الطرف الآخر شخص « أورست » Oreste بطل « الذباب » (٣) • ذلك بالاجمال هو المعنى الذى يتلبسه انتاج سارتر الأدبى بصرف النظر عن المفهوم الفلسفى وان كان هذا المفهوم الفلسفى نقلا واعلاء للأدب » (٤) •

---

(١) فى سنة ١٩٣٤ عين سارتر مدرسا فى الهافر حيث أمضى عامين دراسيين شعر أثناءهما بالمعانى التى دونها فى قصة « الغثيان » •

(٢) الغثيان La Nausée ـ يوميات ميتافيزيقية أصدرتها دار Gallimard للنشر سنة ١٩٣٨ وأضافت اليها صفة « قصة » •

(٣) مسرحية الذباب Les Mouches صدرت عام ١٩٤٣ •

(٤) R.M.Albérès : Jean-Paul Sartre (éd. Universitaire Paris, 1954), p. 30. • وربما كانت العبارة الأخيرة من هذا النص تشير صراحة الى أن سارتر قد استلهم تفكيره الفلسفى من انتاجه الأدبى أو مما اكتشفه بفضل خبرته وعبر عنه فى انتاجه الأدبى • وليس معنى ذلك أن الأدب سابق أهمية على الفلسفة ـ فان سارتر قد قرأ كبار الفلاسفة المعاصرين له واتصل بهم وانتقدهم واستلهم منهم ، وهو يعرض فلسفته فى « الوجود والعدم » على أنها فلسفة بين الفلسفات الأخرى وعلى نحو أكاديمى • وانما كل ما ينبغى أن نفهمه من هذه العبارة هو امتزاج الفلسفة والأدب عند سارتر أو هو اتحاد الفلسفة والأدب فى نفس سارتر اتحادا وثيقا • هذا الاتحاد يتأيد من جهة أخرى اذا لاحظنا أن سارتر ـ فى قصص ومسرحيات أخرى غير قصة الغثيان وغير مسرحية الذباب ـ يتخذ من الأدب مجالا للتعبير عن كثير من المعانى الفلسفية ، كما فى مسرحية « جلسة سرية Huis-Clos » بصفة خاصة • هذا مع ملاحظة أن اعلاء المفهوم الفلسفى فى هذه القصص والمسرحيات لا يفقد انتاج سارتر الأدبى قيمته الروائية والفنية لأنه لا يبدو افتعالا لفكرة موجهة •

يشير هذا النص الى جيلين : جيل ما بين الحربين العالميتين وجيل الحرب العالمية الثانية (٥) ، كما يشير الى أن القيم التى كانت سائدة فى كل من هذين الجيلين قد تمثلت فى بطلين من أبطال سارتر هما روكنتان من جهة وأورست من جهة أخرى • فبينما كانت تتمثل فى روكنتان قيم خاصة هى الفردية والفراغ وعدم الاهتمام بالعالم أى المجانية والحرية وهى قيم ما بين الحربين ، تمثلت فى أورست قيم أخرى هى الانخراط فى العالم والارتباط بالناس وهى قيم الحرب •

ومن هنا كانت لهذا النص أهمية خاصة : فهو يتيح لنا أن نرى فى تحليل كل من « الغثيان » و « الذباب » الفكرتين الأساسيتين فى فلسفة سارتر ، وهما فكرة المجانية gratuité (٦) وتمثل قيم ما بين الحربين ، وفكرة الالتزام engagement (٧) وتمثل قيم الحرب وما بعد الحرب •

أما عن فكرة المجانية فتكشف عنها رواية « الغثيان » وهى قصة ميتافيزيقية تصور حياة كاتبها أنطوان روكنتان أو بالأصح تصور حياة سارتر نفسه فى « الهافر » حيث كان يدرس الفلسفة فى المدرسة الثانوية • وأنطوان روكنتان بطل الرواية رجل مثقف استقر فى « بوفيل » - وهى ترمز

---

(٥) الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ والحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٧ •

(٦) لفظ المجانية gratuité الذى يرد مرارا فى كتب سارتر الفلسفية والأدبية يشير - على نحو ما سنرى - الى فكرة أساسية فى فلسفة سارتر هى كون الانسان موجودا بلا سبب ولا مبرر • واستعمال هذا اللفظ يعنى أن الانسان من حيث انه كائن عارض لا سبب له يشبه فى ذلك الشيء الذى يمنح دون مقابل وهذا هو أصل الاستعارة فى استعمال اللفظ •

(٧) معظم الكتب العربية التى تتحدث عن الفلسفة الوجودية تستعمل كلمة الالتزام لأداء معنى engagement وهى ترجمة تدق أحيانا وتخطىء المعنى أحيانا أخرى لأن استعمال كلمة engagement عند سارتر يكتسب معانى متباينة رغم تقاربها وذلك بحسب المواقف المستعملة فيه • ونحن سنؤثر فى بعض المواقف كلمة انخراط على كلمة التزام لأن الـ engagement أحيانا كثيرة لا تتضمن أى الزام obligation فتعنى عندئذ مجرد الارتباط •

لمدينة « الهافر » — بعد حياة حافلة بالمغامرات ليتابع دراســة بدأها حول دى رولبون أحد نكرات التاريخ فى القرن الثامن عشر . والكتاب يحوى وصفا دقيقا رائعا لمدينة الهافر ويفصل حياة سكانها فى رتابة هذه الحياة وسخفها ونفاقها ، فيشعر روكنتان ازاء ذلك بالضجر والسآمة والملال وتضيق نفسه بهذه الحياة ، فيكتشف فى هذا الضيق وفيما يترتب عليه من قلق أن حياته تتصف بالمجانية gratuité أى أن لاشىء فيهــا مبرر justifié .

ولعل أحسن ما يوضح لنا فكرة المجانية هذه هو ما نشعر به غالبا لحظة يقظتنا فى الصباح لا سيما اذا كانت يقظة طارئة بعد نوم عميق ، فنحن نشعر عندئذ بشىء من الفراغ ونحتاج الى شىء من الجهد والمشقة كى نستعيد دوافعنا المعتادة للعمل ونتعلق من جديد بشــواغلنا اليومية . وهذا هو الشعور الذى كان ينتاب روكنتــان : شعور بالفراغ والضــيق من هذا الفراغ . وهو يحس ازاء هذا الضيق الحاحا بأن يضفى هو نفسه على حياته وعلى الأشياء مبرراتها ومعانيها . ومن هنا تبزغ فكرة الحرية عند سارتر : فالانسان الذى يشعر أن حياته والأشياء من حوله ليست مبررة يشعر أيضا بأن عليه أن يخلق هو نفسه مبرراتها ومعانيها كيفما يريد ، فهو حر فى خلق المبررات ولكنه من جهة أخرى مجبر على هذه الحرية . وبعبارة أخرى يكشف روكنتان عن قضية الكتاب الأساسية وهى فى نفس الوقت الفكرة الرئيسية فى فلسفة سارتر . هذه الفكرة هى مجانية الوجود وخلوه من المبررات . وهذه المجانية نفسهــا لا تحرر صــاحبهــا من خلق المبررات بــل هى تلزمه بتلك بما يشعر ازاءها من ضيق ومن قلق . فالانسان اذن حر ومسئول فى الوقت ذاته عن هذه الحرية . والواقع أن فكرتى الالتزام والالزام غير واضحتين فى « الغثيان » . والحرية التى يكشف عنها سارتر هنا هى حرية فارغة ملحة تريد أن تمتلىء وتطالب باستعمالها أو هى حرية مطلقة تبغى أن ترتبط . وروكنتان يعى هذه الحرية الملحــة ويعى ما وراءهــا من فراغ ومجانية فيشعر بالضياع وينتابه القلق . فالقلق هو شــعور الانسان بما فى الحــرية من مجانية . وهو يشــعر أيضــا بمــا فى الوجود نفســه من مجانيــة فينتــابه عندئذ شــعور بالغثيــان . فالغثيــان هو شــعور الانســان بالمجـــــانيــة المطلقــة فى وجــود الاشــــياء وفى وجوده هو . « ان كل شىء مجانى : هذه

الحديقة وهذه المدينة وانا نفسى » (٨) . هذا الازدواج فى المجانية يلزم عنه اتساع مجال الحرية ومعنى المسئولية بحيث يشعر روكنتان بغثيان حقيقى وبالذعر ازاء وجود الأشياء : « كنت أمسك بتلك الحصاة ، وكان هناك شىء كأنه الاشمئزاز اللذيذ ... أنا واثق أن هذا كان منبعثا من الحصاة ، انه انتقل من الحصاة الى يدى . انه هذا ، انه هذا من غير شـــك : نوع من الغثيان بين يدى » (٩) . فالمأساة التى يشعر بها روكنتان انما هى ناتجة عن أنه بعــد أن أفرغ الأشــياء من معانيها التى يخلعها الناس عليها بدت له هذه الأشياء غير قابلة للتسمية (١٠) : حتى أقربها ألفة اليه : وجهه الذى يبدو كشىء رمادى فى المرآة (١١) ويده التى تصبح غريبة عنه كشىء من الأشــياء او كحيوان مقلوب (١٢) .

سارتر يريد اذن فى كتابه « الغثيان » أن يرفض جميع المبررات التى يصطنعها الانسان من غير تساؤل ، وأن يرد كل شىء الى الصراحة الخالصة من غير مراعاة للقيم الجماعية أو الأخلاقية التى يرى أنها غالبا ما تتحول الى مظاهر تخفى وراءها الرياء والنفاق . لن هذه القيم تجعلنا اذا استسلمنا اليها نعيش فى عالم كاذب ونحل اشكال الحـــياة ، لا بالتزام شخصى ، بل باطاعة المواضعات الكاذبة مثل نســـاء بوفيل : « لا عليهن بعد أن يتحملن مسئولية الدفـاع عن الأفكـار الطيبـــة التى خلفهـا لهن آبـــاؤهن ، فان رجلا من البرونز جعل من نفسه حارسا عليها » (١٣) .

يرمى سارتر اذن من وراء رفضه لكل قيمة انقيادية الى أن يكشف عن الحرية والمسئولية وما يتضمنان من اجبار الانسان على ممارستها بأن يخلق هو بنفسه التبريرات التى لا يجدها معطاة فى الوجود . ومن هنا يتضــح أن الحرية عند سارتر تقتضى التزاما معينا ، فالانسان الذى لا يمارس هذه

(٨) J.-P. Sartre : La Nausée (Gallimard, 129e-éd., 1954) p. 166.
(٩) La Nausée, p. 23.
(١٠) Ibid., p. 159
(١١) Ibid., p. 30.
(١٢) Ibid., p. 128.
(١٣) Ibid., p. 44.

الحرية ، أى الذى يمتنع عن التفكير والالتزام ولا يمنح الأشياء الخارجية معانيها ، يظل أبدا مثل روكنتان أمام قلق وجوده — وجود غير مبرر خال من الأعذار والتعليلات ، ويشـعر عندئذ أنه فائض عن الوجود de trop .

« ان بودى أن أرحل ، أن أذهب الى جهة ما أكون فيها حقا فى مكانى ... ولكن مكانى ليس هو فى أى جهة . اننى فائض عن الوجود » (١٤) . فهل يبقى الانسان اذن فى مجانية مطلقة يعانى الوجود غير المبرر رافضا كل قيمـة ؟

لقد رأى ألبيريس (١٥) أن سـارتر يرفض فى « الغثيـان » جميع القيم الجمالية والأعمال الفنية والأشياء النقية بدون استثناء . ولكن هذا الرأى انما ينسحب فى الواقـع على الجزء الأول من « طرق الحرية » وهو « سن الرشد » أكثر من انسحابه على « الغثيـان » . ذلـك لأن روكنتـان يكـاد يتحرر فى الصفحـات الأخيرة من رواية « الغثيان » من للغثيـان نفسـه متلمسـا قيمة فنية لتنقذه من المجانية المطلقة ، بحيث يبدو أن استماع روكنتان للموسيقى ولأغنيـة Some of these days (١٦) فيه التجاء للفن وانقـاذ لـه من هذه المجانية المطلقة . ومعنى ذلك أن سارتر يشعر بشىء من التعارض بين الوجود كوجود وبين الصورة المعقولة التى لا تتمثل فى الوجود وتتمثل فى الفن . فاختيار سارتر للفن وللقيمـة الفنية ليس مجانيـا بل هو نوع من التقييم يرفع عن روكنتان شعوره بالغثيان ويضفى على الرواية شيئا من الأفلاطونية الهوسرلية . هذه الأفلاطونية الهوسرلية التى ستنعدم فى الجزء الأول من « طرق الحرية Les Chemins de la Liberté انعداما تاما ، بحيث يمكن أن نقول ان « سن الرشد » L'Age de Raison أقوى فى المجانية من نهاية « الغثيان » . وقد ذهب الى مثل هذا الرأى بصدد « للغثيان » فرنسيس جانسون (١٧) فبين كيف تخلص روكنتان من الغثيان ومن العبث بحيث أمكن للفن أن ينقذه من هذا الوجود غير المبرر . هذا ولا شـك أن

---

(١٤) La Nausée, p. 155.

(١٥) Albérès : Jean-Paul Sartre, p. 49.

(١٦) La Nausée, p. 219.

(١٧) Francis Jeanson : Le Problème Moral et la Pensée de Sartre, p. 110-116.

التماس سارتر للقيمة الفنية جاء فى لحظات حاسمة من تسلسل أحداث ومعانى « الغثيان » بحيث كانت القيمة الفنية انقاذا حقيقيا لروكنتان من المجانية التى كان يعانيها • والذى يؤيد صحة هذا الخلاص من المجانية هو تحليل سارتر نفسه للموضوع الخيالى (١٨) • فموضوع الخيال كما يراه سارتر انما هو يصدر عن الذهن ويمثل فى الذهن وحده دون أن يكون موجودا فى الواقع على الاطلاق • وليس الخيال عنده الا مجهود النفس للتخلص من مقتضيات الوجود ولاعطاء الحرية اتم معانيها ، وكذلك الفن ، وهو دون شك أقصى مراتب الخيال • فالفن اذن ليس تحقيقا للواقع بل خروج من الواقع • ولذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال منفصلة عن الحياة والواقع فانه لا شك قد أنقذ روكنتان من واقع الحياة الذى ملأه بالغثيان وذلك بالجائه الى الفن والى الموسيقى والغناء بصفة خاصة •

وفى سنة ١٩٣٩ صدرت لسارتر مجموعة أقاصيص « الجدار » (١٩) • وهى مجموعة دراسات تصور طريقة هروب الانسان من حريته محاولا أن يلتمس من « نظر الآخرين » تبريرا لسلوكه • فهى تصور الانسان فى حريته المجانية ومحاولته لأن يفر منها مستنجدا بأعمال مصطنعة وبأدوار يكاد يمثلها • انه فرار من عملية الخلق الدائمة لذاته وللعالم واصطناع لحياة رتيبة تأتلف مع الأوضاع الاجتماعية • وهذا الاصطناع يكشف عنه بسرعة وبصفة خاصة وجود الانسان فى أى ظروف استثنائية : فالمحكوم عليهم بالاعدام فى قصة « الجدار » Le Mur أدركوا ما فى أوضاع الناس من مهزلة وما فى حركاتهم من اصطناع وتكلف • « ورفع الضابط الآخر يده الشاحبة بخمول • وهذا الخمول أيضا كان مقدرا من قبل » (٢٠) • فحركات الضابط اذن حركات متكلفة مصطنعة • وكذلك ريريت فى قصة « علاقة حميمة Intimité » نراها مسوقة الى ان تتخذ وضعا والى أن تتخيل نفسها مرئية من الآخرين • انها تتخيل نفسها جالسة على شرفة مقهى « فييل » أو « دى لابيه » وقد اتخذت وضعا مسرحيا يلفت اليها أنظار المارة (٢١) •

---

(١٨) نجيب بلدى : جان بول سارتر ومواقفه (الكاتب المصرى — ابريل ، يونيه ، يوليو ١٩٤٦) •

(١٩) J.-P. Sartre : Le Mur

(٢٠) Le Mur. (Le Mur), p. 31

(٢١) Intimnté, (Le Mur), p. 113.

كأن سارتر أراد بما تحويه أقاصيص «الجدار» ومن قبلها رواية «الغثيان» من تصوير لاذع للأوضاع الاجتماعية أن يكشف عما في هذه الأوضاع من تمثيل ونفاق ، وأن يحاول تعرية الانسان من أعماله المصطنعة ، بحيث لا يبقى له شيء : « هذا الرجل الذى أدخلوه هذه القاعة هو طبيب قديم متخصص فى الأمراض النسائية فى مستشفيات باريس — طبيب بكباشي فى أثناء حرب ١٤ . لننزع الطبيب وننزع البكباشي لا يبقى شيء الا قليل من الماء القذر يسيل متدحرجا من ثقب اناء يفرغ » (٢٢) .

نتاج سارتر اذن حتى سنة ١٩٣٩ ، وهى السنة التى نشبت فيها الحرب بين فرنسا وألمانيا ، لا يعدو تقرير الحقيقة الرئيسية فى التفكير السارترى وهى حقيقة الحرية الانسانية . الا أن هذه الحرية تظل حتى ذلك الحين حرية محدودة بالفرد ، فان روكنتان لا سيما قبل التجائه للفن انسان فردى منطو على نفسه الى أقصى حد ، يجتر حريته الفارغة ، ولا شأن له بالعالم الخارجى .

وفى سنة ١٩٣٩ دخلت فرنسا الحرب ضد ألمانيا وكان سارتر فى الرابعة والثلاثين من عمره ، فشارك في الحرب ، وأمضى شتاء فى الأسر ، ثم أطلق سراحه بسبب سوء صحته ، فشارك فى المقاومة والتحرير . ورأى سارتر أثناء هذه الحرب هزيمة فرنسا . فكان لكل ذلك أثره العميق الواضح فى تفكير سارتر ، وظهر لديه بالتالى عنصر جديد هو عنصر الارتباط والالتزام ، وبدأت الحرية لديه تتلبس معنى جديدا . فبعد أن كانت حرية فارغة تمثل الفردية الشاكية أصبحت حرية تطالب بالعمل والالتزام .

الحرب اذن أشعرت سارتر بأن ثمة مسئولية بين الناس هى أمر محتوم — وبقدر ما كانت آثار سارتر قبل الحرب تكشف عن الحرية الفارغة وعن ضجر الانسان الذى أراد أن يظل حرا بقدر ما أصبحت آثاره أثناء

---

(٢٢) J.-P. Sartre : Aller et Retour (Situations I), p. 218.

الحرب وبعد الحرب تكشف عن ضرورة الالتزام . وسارتر لا يضع هذا الالتزام على أنه قيمة يجب تحصيلها بل على أنه واقع لا مفر منه تحتمه بوجه عام أحداث العالم والمجتمع البشرى ، وتحتمه بصفة أخص الأحداث التى مرت بها فرنسا طيلة سنوات الحرب . وهذه الأحداث عينها قد اقتضت أن يأخذ الالتزام صورة التضامن البشرى . هذا التضامن هو مادة الحرية الانسانية ، يملأ فراغها ويحتم على الانسان الارتباط بالأحداث التى تجرى حوله وتحدد مصير العالم . ان الانسان حر ولكن ثمة وضعا واضحا دقيقا هو الحرب ، فالانسان حر لا فى الفراغ ولا فى المطلق بل فى وضع معين وبالنسبة الى قضية معينة .

أزمة فرنسا أثناء الحرب اقتضت اذن أن تكون الحرية عند سارتر حرية انخراط فى العمل بحيث لا تتحقق حرية الانسان الا فى العمل : « لقد قمت بعملى يا الكترا ... وسأحمله على كتفى كما يحمل المسافرين عابر الماء وأعبر به الى الشط الآخر لأقدم عنه الحساب . وستزداد فرحتى ما ازداد الحمل ثقلا على لأن حريتى هى اياه » (٢٣) . ذلك هو المعنى الذى قصد اليه سارتر من مسرحية « الذباب » التى صدرت سنة ١٩٤٣ ، والتى سجلت هذا التطور العميق فى تفكير سارتر . فأورست بطل المسرحية كان يمكنه أن يظل حرا دون التزام : « وها أنتذا الآن شاب ، غنى وجميل ، متبصر كأنك شيخ ، متحرر من كل عبودية وكل اعتقاد ، من غير أسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة ، حر لممارسة جميع الالتزامات ومدرك أنه ينبغى لك ألا تلتزم أبدا » (٢٤) . ولكن أورست لا يرضى بهذه الحرية الفارغة ويريد لها محتوى واقعيا ، فيختار ان يفعل عملا وأن يقتل أمه الملكة كليتمنستر Clytemnestre وخدينها الملك ايجست Egisthe تحت مسئوليته هو لا تحت مسئولية جوبيتر ملك الآلهة ، لأنه ليس الا صورة لأوهام الناس . وعندما يخرج أورست وبيده السيف الملطخ بالدماء لا يندم على ما فعل مثل أخته اليكترا : « لن أندم على ما فعلت » (٢٥) ، وانما يؤكد حريته : « لست أنا السيد ولا العبد يا جوبيتر وانما أنا الحرية » (٢٦) .

---

(٢٣) J.-P. Sartre : Les Mouches (Théâtre I), p. 84.

(٢٤) Ibid., p. 23 & 24.

(٢٥) Ibid., p. 83.

(٢٦) Ibid., p. 100.

وعلى ذلك يمكننا أن نقول ان أورســـت بطل مسرحية « الذباب » هو الطرف المقابل لروكنتان بطل رواية « الغثيان » ، بحيث يكون تفكير سارتر قــد اتجه مع الحــرب وما عانته فرنسـا أثنـاء الحـرب من طـرف الى طرف مقابل له ، أى من الحرية الفارغة الى الحرية الملتزمة . وهذا بالضبط هو ما تكشف عنه وتؤكده سلسلة روايـات « طرق الحرية » . فالجزء الأول «سن الرشد » الذى صدر سنة ١٩٤٥ يصـــور ماتيو دى لارو مبالغا فى حفظ حريته الفارغة . وقــد لاحظنـا أن « سن الرشد » أتوى فى مجانيته من الصفحات الآخير من «الغثيان» . والجزء الثانى « التأجيل Le Sursis » ، وقد صدر فى نفس السنة ، يثبت لماتيو أن حياته لا تتعلق فقط به وبحريته وانما بوضع معين موجود فيه هو الحرب . فالانســان هنا ليس حرا فى الفراغ ولكنه منخرط فى وضع هو الحرب . والجزء الثالث « الموت فى النفس «la Mort dans l'Ame» — وقــد صدر سنة ١٩٤٩ — يدور حول نفس فكرة الالتزام التى كشف عنها « التأجيل » ، وانما بصـــورة أقوى وأروع .

كشفنا اذن عن الحقيقة الأساسية فى تفكير سارتر وهى الحرية الانسانية، وكشفنا عن اتجاه هذه الحرية نحو فكرة الالتزام . ونستطيع أن نلمح خلال هذا الاتجاه نماذج ثلاثة من الناس يعرضها سارتر : فثمة انسان تنازل عن حريته مثــل نساء مدينة بوفيل أو التقليديين والبورجوازيين من سكــان هـــذه المدينة ، فهؤلاء وهؤلاء يشير اليهم سارتر ويستعرض صــــورهم فى المتحف : « لم يكن بين الذين نصبوا صورهم من مات أعزب (٢٧) ولا من مات من غير أولاد أو من غير وصية أو من غير سر التناول . ان هؤلاء الرجال كانوا فى ذلك اليوم كما كانوا دائما : على وفاق مع الله ومع الناس فطفوا على مهل الى الموت ليطالبوا بنصيبهم فى الحياة الأبدية التى كان لهم حق فيها . ذلك أن لهم حقـــا فى كل شىء : فى الحـــياة والعمل والثراء والقيادة والاحترام وأخيرا فى الخلود » (٢٨) .

---

(٢٧) هذا التشبيه للانسان الذى تنازل عن حريته بالرجل المتزوج سيعود اليه سارتر فى « سن الرشد » عندما يصور ماتيو يرفض التزوج بعشيقته مارسيل لأنه يريد أن يظل حرا .

J.-P. Sartre : L'Age de Raison (Les Chemins de la Liberte I),p.131

ويعلنه صراحة فى كلمات مارسيل نفسها . « الزواج هو العبودية » ص ١٦٦

(٢٨) La Nausée, p. 109.

النوع الثانى هو روكنتان نفسه : انسـان رفض القيم الاجتمـاعية والانقيادية واكتشـف بالتالى حريته الفارغة فشـعر اذ ذاك بأنه منتزع من هذا العالم وود أن يهرب من هذه الحرية التى تتطلب جهدا مستمرا وممارسة مستمرة الى حيث يستقر كالأشـياء الجامدة (٢٩) • كذلك كان حال دى لارو فى « التأجيل » فقـد ود أن يكـون كالأشـيـاء — فى — ذاتهـا التى لا تبذل أى جهـد لكى توجـد : « وقـد شـاء لو يتعلق بهـذا الحجـر ويذوب فيه ويمتلىء من كثافته ومن سكونه • ولكن الحجـر ما كـان ليفيـده : كان فى الخارج الى الأبـد » (٣٠) • هـذا الانسـان اذن هو الـذى يؤكد فى غير هـوادة فراغ الحريـة •

النوع الثالث هو الانسـان الملتزم — هو الانسـان الذى أدرك أن الحـرية تصبح بلا معنى اذا ظلت عابثة وفارغة ، فآثر الانخراط والعمل —لا العمل مع الرفاق حسب أوامر الحزب الشيوعى ، فانه « لا بد للمثقف من أن يفكر » (٣١) — وانما العمل الحر الصـادر عن التزام شخص • وفكـرة الالتزام هـذه واستعمـال الحريـة والانخراط فى عمل لـم تتضح فى نتاج سـارتر الا فى عـام ١٩٤٣ حين صـدرت لـه مسرحية « الذباب » •

هذا التطور الذى عاناه تفكير سارتر يمكن أن يلقى ضوءا على كل فلسـفة سـارتر بحيث تبدو لنـا هـذه الفلسـفة على أنهـا تسجيل لفشل الاتجاه العقلى الأوربى والفرنسى بصـفة خاصـة فى الحيـاة الاجتماعية والسياسية والعالميـة • فقـد كانت فرنسـا قبـل الحـرب تتصدر العـالم باتجاههـا العقلى • وقد ظل هذا الاتجاه سائدا فى الفكر الفرنسى وفى الجامعات الفرنسية ابتداء من القرن السـابع عشر حين أقـام أسسه ديكارت • وعن ديكارت والاتجاه العقلى صدر معظم الفلاسـفة الفرنسيين • ومن جهـة أخـرى ظهـر للعالم بوضوح تفوق فرنسـا فى غالبيـة الميادين الفنية والأدبيـة • وابتداء من سنـة ١٩٣٦ بدأت فرنسـا تشـعر ببوادر الزوابع العـالميـة ،

---

(٢٩) ذلك هو نفس الموقف الذى اتخذه الشـاعر بودلير كما صوره سـارتر فى كتـابه Baudelaire

(٣٠) Le Sursis, p. 285.

(٣١) J.-P. Sartre : Les Mains Sales, p. 229.

ثم انخرطت فى الحـرب ضـد ألمانيـا ، فكشفت لهـا هزيمتهـا عن هزيمة العقلية الفرنسية ، وارتبطت هزيمة فرنسـا فى ميدان الحـرب بفشـل الاتجاه العقلى السـائد فى الجامعـات من جهـة وبعـدم جدوى التفوق الفنى والأدبى من جهـة أخـرى • وفى هـذه الأثنـاء بالذات كانت عبقـريـة سـارتر كفيلسـوف وكأديب تلتمع ، فجـاءت فلسـفته وأدبـه أصـداء لهـذه الحيـاة التى يعانيها الفرنسيون وتعبيرا صـادقا عن رغبـة الفرنسى فى تنحية الاتجاه العقلى بسبب تأكده من فشله وفى اصطناع الاتجـاه اللاعقلى (٣٢) « بحيث تبدو الحيـاة مغامـرة جريئة وتبدو بالتالى فلسـفة سارتر وأدب سارتر أيضـا فلسفة مغامرة وأدب مغامرة • فليس اذن صحيحا ما يراه لوك لوفيفر (٣٣) من أن هذا الاتجاه اللاعقلى « المبـد بالغيـوم » هو آت من البلاد النوردية Nordiques ليغزو حياة اللاتين Latins العقلية واتزانهم ، وانمـا هو اتجاه صـادر أصـلا عن فرنسـا نفسـها بمـا أحاطهـا من ظروف سياسية وحربية واجتماعية وعالمية ، ثم لقى بعـد ذلـك موارد نوردية من الفلسـفات الألمانية • ولعـل هـذا يصـدق بصفة أخص على فلسفة سارتر بالذات ، فان نظرة الى القاموس اللفظى الذى يرد فى « الوجود والعدم » (٣٤) ، وهو الكتاب الرئيسى الفلسـفى لسارتر ، تكشف لنا عن المقولات التى تشيع وراء البناء الفلسفى لفلسفة سارتر وعن المواقف التى تعبر عن انفعالات الحياة ، وكلها يرجع الى آثار الحـرب والمقاومـة • وقـد حاول جان فال فى كتابه « فلسفات الوجود » (٣٥) أن يضع قاموسـا وجوديـا صغيرا يتألف من ٤٢ كلمـة نجد أن معظم كلماته يدور حـول نفس المواقف الانفعالية ، فترد فيه كلمات مثل : القلق - اليأس -

---

(٣٢) مظاهر هذا الاتجاه بدت بوضوح فى حياة الفرنسى عقب الحـرب مباشرة وفى حياة الأسرة الفرنسـية • ومن هـذه المظـاهر الاتجاه نحـو الاسراف والتبذيـر ونحو المجازفـة والمخاطرة واحلال قيمـة العمـل الانسانى بدلا من القيم البورجوازية •

(٣٣) Luc J. Lefèvre : L'Existentialiste est-il un philosophe ? (éd. Alsatia - Paris, 1946), p. 9.

(٣٤) صدر فى باريس عام ١٩٤٣ L'Etre et le Néant

(٣٥) Jean Wahl : Les Philosophies de l'Existence, p. 132.

السقوط - الخطأ - عدم اليقين - الموت - العدم - المستحيل - الخطيئة - الخطر - الطفرة - الفضيحة - السر - الموقف - الوحدة - الهم - الرعشة ٠ هذه كلها كلمات تعبر عن موقف فرنسا وبصفة أخص موقف الفرنسيين المقاومين ابان الحرب وابان المقاومة ٠ وليس القلق الوجودى الا قلق الفرنسى المغامر المقاتل - وهذا هو ما يصدر عنه سارتر بصفة خاصة ٠ فسارتر لا يصدر فى وجوديته عن هيدجر مباشرة وانما هو وجودى أصلا بحكم رد فعله الشخصى على المواقف الاجتماعية فى فرنسا وكذلك المواقف السياسية والحربية ٠ ثم هو بعد ذلك قد اختار هيدجر اختيارا حرا ٠ فوجودية سارتر سابقة لديه منطقيا على تعلمه وجودية هيدجر ، وهى استجاباته الشخصية الى المواقف المتعددة التى كانت تعانيها فرنسا وما اعترى هذه المواقف من تغير ، بحيث تبدلت المقولات الأساسية فى الحياة الفرنسية ، فحل الخطر والقلق والخوف مكان الدعة والاطمئنان والاستقرار ، وتغير الموقف البورجوازى ، وأصبح على الفرنسى أن يعيش حياته لحظة بلحظة ، وتركزت قيمة الانسان فيما يقوم به من عمل ، وتطلبت الحياة هذا العمل مصحوبا بالتعب والجهد والمغامرة ٠ كل هذه المعانى هى ما يؤسس الفلسفة السارترية ، وما يفيض بها كتاب سارتر الرئيسى « الوجود والعدم » ٠

وهنا نتساءل عن مركز هذا الكتاب من تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى ٠ لقد رأينا أن قصة « الغثيان » ومسرحية « الذباب » تنطويان على الفكرتين الأساسيتين فى فلسفة سارتر وهما فكرة المجانية وفكرة الالتزام ٠ وبين هاتين الفكرتين يبدو لنا « الوجود والعدم » وكأنه يمثل المرحلة القائمة بين المجانية والالتزام ، وهى نفس المرحلة التى تربط بين هاتين الفكرتين وتقيم منهما نسقا فلسفيا كاملا ٠ ففى قصة « الغثيان » التى صدرت سنة ١٩٣٨ بدا لنا الوجود مختلطا خاليا من جميع المبررات وباعثا بالتالى على الاحساس بالاشمئزاز والغثيان ٠ وفى سنة ١٩٤٣ صدر كتاب « الوجود والعدم » وقامت قضيته الأساسية - كما سنرى بالتفصيل فى الفصول التالية - على أن الانسان هو - بمقتضى تركيبه الأنطولوجى - انفصال مستمر عن الوجود ٠ وفى نفس العام صدرت مسرحية « الذباب » لتكشف عن ضرورة انخراط الانسان

والتزامه بالعمـل ، بحيث لا تفضى بـه مرحلة الانفصـال عن الوجـود الى الحريـة الفارغة العابثة · والواقـع أنه فى نفس كتاب « الوجود والعدم » — فى فصوله الأخيرة — ظهـرت الحرية فى صورة الالتزام العملى ·

على ضوء هـذه الأفكـار الثلاثة : فكـرة الوجود كمـا تكشـف عنها قصـة « الغثيـان » ، وفكـرة الانفصـال كمـا بينهـا كتاب « الوجـود والعدم » وفكرة الالتزام كما تشـير اليهـا مسرحية « الذباب » ونهـاية « الوجود والعـدم » نستطيع أن نـرى تاريخ سـارتر الفلسفى الشخصى : فهـذا التاريخ يبدأ فى مرحلة أولى باكتشـاف الوجود — الوجود المختلط الخالى من أى معنى : « لقـد تحررت الأشـياء من أسمائهـا وها هى ذى ضخمة عنيدة عملاقـة ، وانه ليبدو من السـخف أن تدعى مقـاعـد أو أن يقـال عنهـا أى شىء : انننى وسط الأشـياء التى هى غير قابلة للتسمية · انهـا تحيط بى وأنـا وحـدى ، بدون أن أتلفظ بكلمـة أو دفـاع ··· انهـا لا تتطلب شـيئا ولا تفرض نفسـهـا : انهـا موجودة هنا » (٣٦) · ويصور سارتـر اكتشـافه للوجود وما ينتابه ازاء هـذا الوجود من ضيق ودوار فى صفحة رائعـة من مذكـرات أنطوان روكنتان فى « الغثيـان » حيث يقول : « ··· لقـد كنت دنذ لحظـة فى الحديقـة العامـة · كان جـذع شـجرة الكستناء يغوص فى الأرض تحت مقعدى · ولم أكن أذكر اطلاقـا أنه كـان جذع شجرة · كانت الكلمات قـد تلاشت وتلاشـت معها دلالـة الأشـياء وطرق استعمـالهـا والارشـادات الباهتة التى رسـمهـا الناس على سطحها · كنت جالسـا وأنـا حانى الرأس قليـلا الى الأمـام ووحيـدا أمـام هـذه الكومة السوداء المعقدة ، هـذه الكومة الغليظـة التى كانت تخيفنى · ثـم أتانى بعـد ذلك هـذا الاشراق · لقـد قطع على أنفاسى · اننى لـم أستشعر أبدا قبـل هذه الأيـام الأخيرة ما معنى « الوجـود « existter » ، لقـد كنت مثـل الآخرين ، مثـل أولئك الذين يتنزهون على شـاطىء البحر مرتدين مـلابس الربيـع · كنت أقـول مثلهم : « ان البحر هـو أخضر La mer est vert ، وأن هـذه النقطة البيضاء فى السماء هى طائر بحرى C'est une mouette ، ولكننى لم أكن أشعر أنها كانت موجودة ، وأن الطائر

(٣٦) La Nausée, p. 159.

البحرى كان « طائرا — موجودا « mouette-existante » ، ان الوجود عادة يختبىء • انه عنا ، حولنـا ، وفينـا • انه « نحن » • وليس بوسع أحـد أن يقول كلمة دون أن يتكلم عنـه • وهـو ، بعـد كل شىء ، لا يمكـن لمسـه » (٣٧) •

هكذا يكتشف سارتر الوجود ويكشف أنه وجود متحجر مختلط عار من المعـانى التى يصطلح عليهـا الناس ويضفونهـا على الأشـياء •

هـذا الوجود المختلط هو الوجود الذى سينفصـل عنـه الوعى • ومنـا تاتى المرحلة الثانيـة من تاريخ سارتـر الفلسفى الشخصى وهى مرحلـة الانفصال والتحرر • والواقـع أن هذه المرحلة كمـا يكشف عنهـا كتاب « الوجود والعـدم » ، على نحو ما سـنرى ، هـى المرحلة الأسـاسية فى فلسـفة سـارتر • فأصـل الفلسـفة عنـد سـارتر هـى انفصـال عن الوجود ، وسـارتر يجعل من هـذه المقولة — مقولة الانفصال — الأساس الوحيد الذى يقدم عليه فلسـفته كلهـا • ومن هنـا كان الجـزء الأكبـر من كتاب « الوجود والعـدم » ، وهو الكتـاب الذى يعرض فلسفة سارتر على نحو أكاديمى وباعتبارهـا فلسفة بين الفلسـفات الأخـرى ، يمثـل مرحلـة الانفصـال فى تاريخ سارتـر الفلسفى الشخصى •

ولكن هـذه المرحلة التى تتخـذ من الانفصـال نقطة أساسية تلتهـا مرحلة ثالثة تمثلت أول الأمـر فى مسرحية « الذباب » وفى الجزء الأخـير من « الوجود والعـدم » ، ثـم ما لبثت ابتدأ من عـام ١٩٦٠ أن اتخـذت صورة صريحة قويـة فى كتاب « نقـد العقـل الجدلى » • فـاذا كانت الملامح الأولى لهـذه المرحلة قـد تجلت فى تحـول سـارتر من الحريـة الفارغـة الى الحرية الملتزمة ، فان لكتمـال هـذا التحول قـد انتهى بسـارتر الى اقامة انثروبولوجيـا حضارية تحاول أن تعيـد الانسـان داخل نطاق الماركسـية الأصلية بحيث لا يبقى الفعـل الحـر ملتزما فحسـب وانمـا يصبح عمـلا انتاجيـا غايته أن يغير العـالم وأن يؤدى بـه هـذا التغيير الى اشباع حاجات الانسـان •

---

(٣٧) La Nausée, p. 167.

سادسا : اعادة الانسان داخل الماركسية

مع ظهور كتاب سارتر « نقد العقل الجدلى » عام ١٩٦٠ وكذلك مع « سجناء الطونا » يمكننا أن نقول ان سارتر يؤكد ماضيه ويتجاوزه فى الوقت ذاته · وآية ذلك هو محاولة سارتر ادماج الوجودية فى نطاق الماركسية · لقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه · ولما كانت الطبقة الصاعدة فى القرن العشرين هى الطبقة العمالية ، وكانت الماركسية هى الفلسفة المعبرة عن مصالح هذه الطبقة اعتبرها سارتر فلسفة القرن العشرين ، وأصبح من ثم على الفلسفة الوجودية أن تدخل فى نطاقها ·

من هذا المنطلق يمضى سارتر فى كتابه الضخم « نقد العقل الجدلى » الى اقامة وجودية جدلية تعطى معظم الأفكار التى جاءت من قبل فى « الوجود والعدم » دلالات جديدة ذات طابع جدلى · الا أن هذا المنطلق نفسه يقرر قضية خطيرة يمكن أن تكون موضع انتقاد أساسى · هذه القضية يضعها سارتر صراحة فى بداية كتابه « نقد العقل الجدلى » حين يرى أن لكل عصر فلسفته وأن وظيفة الفلسفة هى الدفاع عن الطبقة الصاعدة فى هذا العصر · فبهذا ينحرف سارتر عن المعنى الأسمى للفلسفة من حيث هى بحث عن الحقيقة المطلقة · واذا كان سارتر قد رأى أن لحظات الابداع الفلسفى منذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين قد انحصرت فى ثلاث هى : ديكارت ولوك ، ثم كنط وهجل ، وأخيرا ماركس (١) ، فان هذه الفلسفات لا تقتصر على التعبير عن عصرها ولا يتحتم بالتالى تجاوزها عندما تمر لحظاتها التاريخية · واذا كان قد لاح أحيانا أن الوجودية هى فلسفة أزمة انقضت بانقشاع الأزمة · فان هذا لا ينسحب على الديكارتية أو الكنطية أو غيرها من الفلسفات التى بقيت على مر العصور بما هى فلسفة أيا كان من تأثرها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية :

---

(١) J.-P. Sartre : Critique de la Raison Dialectique, (Ed, Gallimard, Paris 1960), p. 17.

لكن سارتر يربط بين نشأة المذهب الفلسفى وبين الحركة العامة للمجتمع : ففى عصر النبالة المستمدة من الوظيفة وعصر الرأسمالية التجارية وبورجوازية رجال القانون والتجارة والبنوك كانت هذه الطبقة تعى ذاتها خلال الديكارتية . ثم مر قرن ونصف حين بدأت المرحلة الأولية للنهضة الصناعية ، فظهرت بورجوازية أصحاب المصانع والمهندسين والعلماء تكتشف ذاتها بشىء من الغموض فى صورة الانسان الكلى الذى تعرضه الكنطية (٢) . ويسجل لنا سارتر أنه فى الربع الأول من القرن العشرين كان الاتجاه الفكرى السائد فى الجامعيات معارضا للماركسية الى حد أنه لم يكن من حق الطلبة قراءة مؤلفات كارل ماركس الا بغية دحضها . بل ان الخوف من فكرة الجدل امتد الى الابتعاد عن معرفة هجل . وهكذا نشأ جيل سارتر جاهلا بالمادية التاريخية . اما سارتر ، وهو فيلسوف الحرية ، فقد أراد منذ البداية أن يطلع على الأفكار فى مصادرها الأصلية ، فعمد الى قراءة « رأس المال » و « الايديولوجية الألمانية » . ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق له عندما التفت الى طبقات العمال التى تحيا الماركسية ، ورأى كيف تتجسد فيها أفكار ماركس . فهذا الالتقاء بين الفكرة والتجربة هو الذى أدى بسارتر الى الفهم الذى يعنى التغير ويعنى تجاوز الانسان لنفسه (٣) .

والواقع أن التغير والخروج من الذات للالتحاق بالآخرين وبالتاريخ انما يشكل أكبر جهد يبذله سارتر فى « نقد العقل الجدلى » . ذلك أن العقل الجدلى ليس سوى حركة التاريخ نفسها فى سياق تكونها وفى وعيها لذاتها وشعورها باتجاهها . وقد كان سارتر من قبل مكتفيا بالاطار الأنطولوجى الخالص الذى يقتصر على تفسير الظواهر البشرية تفسيرا ذاتيا . هذا الاطار الأنطولوجى بقى قائما وظلت الفلسفة الوجودية محتفظة بدفعتها ، لأن الماركسية قد توقفت أو بالأحرى كما يقول سارتر ، قد انفصلت فيها النظرية عن العمل . وكان من نتائج هذا الانفصال أن تحجرت الماركسية وانغلقت على نفسها ، فاختلفت من ثم عن الماركسية الأصيلة بما تتسم به من مرونة وتفتح .

---

(٢) Critque de la Raison Dialectique, p. 15.

(٣) Ibid., p. 23.

يأخذ سارتر اذن على الماركسية المعاصرة انغلاقها وتجمدها ، ويرى أن لهذا التجمد علامات تدل عليه : من هذه العلامات الحكم على الواقع من خلال أفكار ومبادئ مسبقة ، الى حد اعتبار الواقع نفسه على خطأ أو ضد الثورة حين لا يجيء متفقا مع الفكرة . يقول سارتر فى مثال طريف : « اذا كان خط مترو بودابست شيئا واقعيا فى رأس راكوزى Rakosi ، وكانت الأرض لا تسمح بعمل نفق فيها فان الأرض تكون عندئذ ضد الثورة » (٤) كذلك من علامات التجمد اغفال الماركسية المعاصرة للانسان فى بعده الوجودى ورده الى مجرد شيء . انها تطلق اسم المادية الجدلية على ما تدعيه للطبيعة من جدل يحيل الانسان الى معطى مادى خاضع للضرورة العمياء . لذلك يقول سارتر ان الماركسية المعاصرة تميل الى استبعاد السائل من مجال البحث والى أن تجعل من المسئول موضوع معرفة مطلقة (٥) . فهى علم للانسان أو هى أنثروبولوجيا لا انسانية ، لأنها أسقطت من اعتبارها الانسان ذاته الذى هو أساس كل تفسير ، واكتفت بالنظر الى عامل واحد فى تفسير الظواهر الاجتماعية وهو العامل الاقتصادى .

وما يأخذه سارتر من جمود وعقم على الماركسية المعاصرة يتمثل بصفة خاصة فى « عصر ستالين » حيث انحصر الماركسيون فى نطاق مجموعة من التصورات دون نظر الى الوقائع ودون العودة الى التجربة القائمة . وأدى بهم هذه الانغلاق داخل الاطار التصورى الى أن يغفلوا عن الواقع وعما يقوم بين عملية الانتاج وبين التجربة من وسائط .

بهذا كله يرى سارتر أن الماركسية المعاصرة تحولت الى ميتافيزيقا دوجماتيه (٦) غير قابلة للتحقق ، لأنها تغفل الجزئى أو الفردى مكتفية بالكلى المجرد ، وتسقط من حسابها العينى أو المحسوس فلا تبلغ مرحلة الفهم compréhension . ذلك أن الغاية عند سارتر ليست هى تفسير الانسان وانما هى فهمه . ولأجل امكان هذا الفهم لا بد من الاعتماد

---

(٤) Critique de la Raison Dialectique. p. 25.

(٥) Ibid., p. 107.

(٦) Ibid., p. 110.

على منهج التحليل النفسى وعلى مناهج الدراسات الاجتماعية ، وبذلك تربط بين الفردى والكلى ، أى بين الانسان والاطار الاجتماعى الذى يعيش فيه بجميع جوانبه المادية والحضارية والتاريخية ·

واذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل فى الطبيعة واغفالها الانسان فى بعده الوجودى ، فان سارتر يذهب الى أن الماركسية الحقيقية هى المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ · ففى المادية التاريخية لا يكون التاريخ جملة أحداث متفرقة ، وانما هو حركة تجميع أو شمول totalisation تكون دائما فى طريقها الى التحدد دون أن تبلغه اطلاقا · فهو شمول متطور بصفة دائمة يتسم بالحركة الدائبة والصراع المستمر وهذا هو جدل التاريخ · بيد أن جدل التاريخ لا ينطوى عند سارتر على جبرية تلزم الانسان بالخضوع لها · هذا ما تذهب اليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس فى امكان الانسان سوى الخضوع لها · أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما عبر عنها كارل ماركس تذهب الى أن الانسان يصنع التاريخ ، وهو اذ يفعل ذلك يستند الى مواقف سابقة متباينة · فهناك اذن علاقة بين الانسان وبين المواقف أو الظروف المحيطة · ويرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى فى فعل الانسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير · فالانسان يعمل فى المادة ، وعمله هذا يستوجب أن يستحيل هو بمعنى من المعانى الى مادة ، ويستتبع أن تستحيل المادة بموجب هذا العمل الى أدوات بشرية · ومعنى هذا أن هناك تبادلا جدليا بين الانسان والمادة ، بحيث يمكن القول ان فى الانسان من المادية بقدر ما فى المادة من بشرية ·

ولئن كان سارتر قد وقف من قبل فى كتابه « الوجود والعدم » عند اعتبار الانسان شروعا أى انفصالا مما هو كائن واتجاها نحو ما لم يكن بعد ، فانه قد مضى فى « نقد العقل الجدلى » الى اعتبار هذا الشروع فعلا تعود قيمته الى ما يحدثه من تغيير · فسارتر اذن يتحول هنا عن معنى الفعل بالاطلاق le faire الى معنى العمل بالتحديد la praxis ، أعنى العمل الانتاجى الذى يهدف الى اشباع احتياجات الانسان · وبعبارة

أخرى أنه يتحول عن الحرية العفوية المطلقة الى حرية كائن اجتماعى تاريخى يحيط به وسط مادى ويعمل فى هذا الوسط بالتغيير • ومعنى هذا أن سارتر يترك المنظور المثالى - منظور الحرية المطلقة - ليتحدث عن حرية « محددة بحرية » بحيث تكون فى كل واحد « بترا مقبولا » •ويعترف سارتر بأن الوجودية اذ تقتصر على دراسة الوجود البشرى فى نطاق القطاع الأنطولوجى فان من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التى نجمعها تحت اسم الأنثروبولوجيا (٧) • فلابد اذن من استيعاب الظروف المادية والاقتصادية ومختلف العوامل التاريخية والاجتماعية والحضارية • فهذه كلها تشكل الوسط الذى يتأثر به الانسان ويعمل على تجاوزه • ومع استيعاب هذه الظروف والعوامل يعتقد سارتر أنه يذيب الوجودية بقطاعها الأنطولوجى داخل الماركسية الأصيلة : ماركسية كارل ماركس • واذا كنا نقول ان الماركسية الأصيلة هى المادية التاريخية فذلك من حيث ان المادية التاريخية تعنى الفعل الانسانى فى علاقته مع العالم وعلاقته مع الآخرين •

واعادة الانسان داخل الماركسية الأصيلة يؤدى الى وضع الأسس لأنثروبولوجيا حضارية حقيقية تبرر حضور الحرية بوصفها تجاوزا فى قلب الاطار الزمنى الشامل للتاريخ • ان سارتر يرى أن امتياز الانسان يكمن فى المكانة التى يشغلها فى هذا العالم ، وذلك لأنه الموجود الذى يمكنه أن يعيش تاريخيا ما ينتاب المجتمع من تقلبات ، أى أنه يتحدد دون انقطاع عن طريق عمله الخاص خلال ما يثار من تغيرات • وهذا التعريف للانسان هو بالضرورة تعريف بعدى a posteriori ، بمعنى أنه يجىء بعد التجربة - تجربة أن يكون للمجتمع تاريخ - ثم يمكن بعد ذلك أن ينسحب على مجتمعات بلا تاريخ (٨) • ومعنى هذا أن الحرفة الانسانية تتحقق أول الأمر كمعرفة عملية ثم تكون بعد ذلك معرفة نظرية ، لكنها لا تقف عند هذه المرحلة والا بقيت تصورية فارغة ، بل هى تعود الى الواقع الفعلى •

(٧) Critique de la Raison Dialectique, p. 104.

(٨) Ibid., p. 103-104.

ويرى سارتر أن فى هـذا الربط بين الواقـع والتصور تلتقى الوجودية بالماركسية · فعندئذ تتخذ الفلسـفة من الانسـان ومن التحـديدات المحسوسة لحياته الدعامة الحقة والموضوع الأساسى للدراسـة ، فتتجنب بذلك ما تفتقـر اليـه النظريـة الماركسـية من أسـاس أنطولوجى صميم ، وهو الافتقار الذى يطلق عليه سـارتر اسم « فقـر دم شـامل » (٩) · وعندئذ أيضـا لا تغفـل الفلسفة البعـد التاريخى الاجتماعى بكـل ما ينطوى عليه من مواقف اقتصـادية وصراع طبقى وعلاقات بشريـة جـدلية · فهذه كلهـا تدخل فى اطـار حضـارى وتشـكل عناصر جوهرية من عنـاصر موقف الانسـان ·

وكمـا يعيب الماركسية « فقر الدم » يؤخـذ عليهـا اقتصارهـا عـلى المنهج النقدى التركيبى · لن هـذا المنهج ينطوى على خطورة تتمثـل فى استخدامه : فالماركسيون يستخدمونه لتأسيس الحقيقى على نحو قبلى · ويستخدمه السياسيون لاثبات أن ما حدث كان ينبغى أن يحدث على هـذا النحو · فهو منهج يقتصر على العرض ولا يتيح الكشـف عن شىء · وفى حدوده نعـرف مقدمـا ما يجب أن نعثـر عليه (١٠) · أما سـارتر فيتابع منهجا كشفيا هو المنهج التقدمى الارتدادى progressive-régressive فى آن واحد : تقدمى لأننـا نتجه نحو النتيجـة الموضوعية ، وارتـدادى أو تراجعى لأننـا نصـعد نحو الشرط الأصلى (١١) · فهو مثلا يحـدد على نحو تقدمى السيرة الشخصية بالتعمق فى العصر ويحدد العصر بالتعمق فى السيرة الشخصية · وهو لا يسعى الى القيـام بعملية دمج فورى للاثنين ، وانما يستبقيهما منفصلين الى أن يتم الاحتواء المتبادل بينهما بنفسـه ويضع نهاية مؤقتة للبحث (١٢) ·

والواقـع أن كل ما يقوله سـارتـر بصدد المنهج ينبع من اتفاقـه مع الماديـة التاريخية · فاذا أردنـا تصور التفاصيل فى المنهج التحليلى التركيبى

---

(٩) Critique de la Raison Dialectique, p. 109.

(١٠) Ibid., p. .86

(١١) Ibid., p. 97.

(١٢) Ibid., p. 87.

أو الارتدادى التقدمى لزم الاقتنـاع بأن نفى النفى يمكن أن يكـون اثباتـا وان الصراعات ـ داخـل الشخص أو الجماعـة ـ هى محـرك التاريخ . وان كل لحظة فى أى سلسلة يلزم فهمهـا ابتداء من لحظـة أصلية وأنهـا لا ترد اليهـا ، وأن التاريخ يقـوم فى كل لحظة بعمليـات تجميع دائبة (١٣) . فالعوامـل التى يلزم عنهـا مجتمعة وفى وحـدة تطورهـا حادثة معينة هـى عوامـل متعددة ومستقلة . ويعطينـا سـارتر مثلا على هـذا ما يأخذه المؤرخ جورج لوفيفر G. Lefebvre على جوريس Jaurès من ارجاع أحداث الثورة الفرنسـية عام ١٧٨٩ الى سبب واحـد وبسـيط هـو قـوة البورجوازية التى بلغت نضجهـا . ان لوفيفر يـرى أن الثورة الفرنسـية قد اقتضت تآزرا فذا غير متوقـع بين أسباب متعددة ومتنوعة ، بعضها مباشر وبعضهـا عميق . وهـو يخلص الى أن صعود الطبقة الثوريـة ليس بالضرورة السبب الوحيـد لانتصـارهـا ، وليس حتمـا أن يأتى هـذا الانتصـار فجأة أو أن يأخذ أشكالا عنيفة . لقـد أشـعل الثورة أولئك الذين قضت عليهم لا أولئك الذين أفادوا منهـا .

واذا كان سارتـر يتفق مـع لوفيفـر فيمـا يأخـذه على جوريس من تبسـيط للتـاريخ ، ويرى أن السـياق التاريخى تتداخل فيه الصـدفة والأحداث التاريخية فى تركيب أكثـر اتسـاعا وأعقد تشـابكـا ، فـان سارتـر يـرى أن المسألة لا تتعلق بالبرهنة على أن هـذه التركيبات ممكنة وانمـا باثبات أنهـا لازمة ، وبأن على العالم أن يتخـذ فى جميـع الحالات وفى كل المستويـات اتجاهـا شاملا جامعـا لمـا يدرسه (١٤) .

وأهم ما فى دراسـة لوفيفر هو نظرته الجدلية التى تـرى فى التاريخ حركة تجميـع دائبة . وهـذا يعنى فى مجـال الاجابة على تساؤلات سارتر أن التاريخ واحد ، وأنه يخضع لقوانين متباينة ، وأن الالتقـاء العرضى للعوامل المستقلة يمكن أن ينتج حادثة معينة ، وأن الحادثة يمكن أن تتطور بدورهـا بموجب خطط مجمعة تلائمهـا (١٥) . وبعبارة موجـزة ان لوفيفر يرفض التفسير الواحدى لا لأنه كذلـك وانمـا لأنه يبدو له قبليـا .

---

(١٣) Critique de la Raison Dialectique, p. 115.

(١٤) Ibid., p. 115 - 116.

(١٥) Ibid., p. 116.

والتفسير القبلي هو موضع ريبة وحذر ليس فحسب في الدراسات التاريخية ، وانما ثمة ما يبرر التحرز منه كذلك في مجال الدراسات الاجتماعية وفي مجال الانثروبولوجيا التجريبية • فقد بين جورفيتش M. Gurvitch أن الظواهر الاجتماعية تأتي في التجربة بمثابة جدل هو نفسه نتيجة تجريبية (١٦) •

وفي مجال الأنثروبولوجيا التجريبية يبين سارتر أن هذا التحرز هو الشرط الذي يسمح للماركسية الحية بأن تندمج فيها الأنظمة التي بقيت حتى الآن خارجها • بيد أن قوام هذا الاندماج أن نكشف ثانية تحت الحتمية انكلاسيكية لمجالات معينة ارتباطها الجدلي مع الكل ، أو أن نبين ، اذا كان الأمر يتعلق بسياق جدلي ، أن هذا الجدل المحلي هو تعبير عن حركة عمق وشاملة • وهذا يعني في نهاية الأمر أن نعود الى ضرورة اقامة الجدل كمنهج كلي وكقانون كلي للأنثروبولوجيا • وليست المادية الجدلية استقراء علميا • ان ما نتحقق منه في التجربة ، أيا كان عدد الارتباطات التي يمكن استقراؤها ، فانه لا يكفي لاقامة المادية الجدلية ، ذلك أن التعميم هنا في اتساعه اللامتناهي يتميز جذريا عن عن الاستقراء العلمي (١٧) •

ويرى سارتر ان الماركسية تعاني من أزمة تتمثل في امتناع البرهنة على المبادىء بموجب نتائجها • الا أن المادية التاريخية بصفة خاصة تتسم بطابع متناقض : فهي الحقيقة الوحيدة للتاريخ وهي في الوقت نفسه عدم تحدد كامل للحقيقة • فالفكر الشامل قد أسس كل شيء ماعدا وجوده الخاص • لقد انتقلت اليه عدوى النسبية التاريخية التي جاء بها دائما ، فلم يبين حقيقة التاريخ متحددة بذاتها ومحددة طبيعتها ومداها خلال المغامرة التاريخية وفي التطور الجدلي للعمل وللخبرة الانسانية • وبعبارة أخرى لا نعرف ماذا تعني دعوى المؤرخ الماركسي بأنه يقول الحقيقة • وليس ذلك لأن مضمون ما يدعيه كاذب ، بل لأنه لا يملك معنى الحقيقة • وهكذا تمثل لنا الماركسية بوصفها كشفا للوجود وفي

---

(١٦) Critique de la Raison Dialectique, p. 117.

(١٧) Ibid., p. 117 - 118.

الوقت عينه بوصفها تساؤلا عن مدى هذا الكشف يبقى ملحا بغير اجابة ·

ولا يجوز المقارنة هنا بعلماء الطبيعة الذين لا يعنيهم أن يكتشفوا أساس استقراءاتهم ، لأن الأمر عندهم يتعلق بمبدأ عام وصورى · فهناك علاقات دقيقة بين الوقائع ، وهذا يعنى أن الواقعى معقول · أما فى مجال النشاط الانسانى فان العمل la Praxis لا يؤكد على نحو دوجماتى أن للواقع معقولية مطلقة اذا قصد بذلك أن الواقع يذعن لنسق محدد من المبادىء والقوانين الأولية · وانما الواقع دائما يتجلى بطريقة يمكن أن نقيم بها وخلالها نوعا من المعقولية المؤقتة ، وهى معقولية فى حركة دائمة · ومعنى هذا أن العقل الانسانى يقبل كل ما تقدمه التجربة ، ويجعل تصوره للمنطق وللمعقولية تابعا للمعطيات الواقعية التى تنكشف خلال أبحاثه (١٨) ·

والجدل النقدى الذى يقول به سارتر هو منهج للمعرفة بمعنى أن المعرفة تمضى فى سياق جدلى ، وهو فى الوقت نفسه حركة فى الموضوع بمعنى أن حركة الموضوع الواقعى أيا كان هى ذاتها حركة جدلية · والحركتان الجدليتان ليستا الا واحدا · فالجدل النقدى يرفض اذن العقل التحليلى البحت على نحو ما كان سائدا فى القرن السابع عشر ، أو هو بالأحرى يجعل منه اللحظة الأولى فى عقل تركيبى وتقدمى · وهو بذلك يتجنب التصورية ، ويعرف العالم على النحو الذى تكون معه المعرفة الجدلية ممكنة، فيوضح فى آن واحد حركة الواقع وحركة أفكارنا (١٩) ·

بهذا يمكن القول ان العقل الجدلى هو نمط من العقلية وفى الوقت عينه نمط من التجاوز لكل أنماط العقلية · وبهذا أيضا يمكن القول ان سارتر يتجنب كلا من الدوجماتية الهجلية والدوجماتية الماركسية · انه يتجنب الدوجماتية الهجلية التى تكمن فى مثاليتها · فعند هجل ليس الجدل فى حاجة الى تقديم الأدلة عليه ، وانما هو يتخذ من نهاية التاريخ حيث

---

(١٨) Critique de la Raison Dialectique, p. 118 - 119.

(١٩) Ibid., p. 119.

تكون عملية التجميع قد تمت ـ يتخذ منها لحظة اصدار الحكم . كذلك عند هجل حركة الوجود وسياق المعرفة هما شيء واحد . فالجدل التصورى القائم على علاقة التناقض هو جدل منطقى كما نجده فى كتابه « علم المنطق » وهو فى الوقت عينه جدل واقعى يصف أنماط الصراع الذى يحدث فى العالم كما نجده فى كتابه « فينومنولوجيا الروح » . والنتيجة الحتمية لذلك هى التوحيد بين المعرفة وبين موضوعها . فالوعى هو وعى بالآخر كما أن الآخر هو الوجود المغاير للوعى (٢٠) .

واذا كان امتياز ماركس وأصالته يعودان الى أنه قد دحض هجل وأثبت أن التاريخ فى حركة دائبة وأن الوجود لا يرد الى المعرفة ، وهو أمر يرى سارتر أنه صحيح من الناحية العملية ، فان سارتر يأخذ على الماركسيين المعاصرين أنهم ألغوا الانسان اذا قاموا بتفتيته فى الكون (٢١).

ويرى سارتر أن الماركسية قد أمكنها على هذا النحو أن تبدل الوجود بالحقيقة فلا تعود بالتالى هناك أى معرفة بالمعنى الدقيق ، اذ لا ينكشف الوجود على أى نحو كان وانما يتطور تبعا لقوانينه الخاصة . وهكذا يكون جدل الطبيعة هو الطبيعة بغير الانسان ، ولا تعود الحاجة لليقين والمعايير قائمة بل تنتفى المعرفة مع عدم وجود الانسان ، لأن المعرفة فى أى صورة كانت انما هى علاقة معينة بين الانسان والعالم الذى يحيط به . فاذا لم يوجد الانسان اختفت هذه العلاقة (٢٢) .

ومعنى هذا أن الماركسية تجعل الانسان موضوعا من موضوعات العالم وتنكر جدل العقل . فلا يبقى سوى جدل الطبيعة الذى هو محاولة لتنظيم الوقائع . وهذه المحاولة التى تريد للعالم أن ينكشف بذاته من دون أن يكون ذلك لأى انسان ـ لأن الانسان من حيث هو ذات قد انتفى فيها ـ يطلق عليها سارتر المادية الجدلية من الخارج أو المتعالية .

واذا كان سارتر قد بين فى كتابه « نقد العقل الجدلى » الذى صدر عام ١٩٦٠ أن تصور المادية على النحو الذى انتهت اليه الماركسية المعاصرة

---

(٢٠) Critique de la Raison Dialectique, p. 121.

(٢١) Ibid., p. 123.

(٢٢) Ibid., p. 124.

حين أنكرت جدلية العقل ليس هـو المادية فى ماركسية ماركس الأصيلة ، فانه قـد نبه الى هـذا الفارق بين التصورين منذ وقت مبكـر ، وذلك حـين أورد فى مقاله عن « المادية والثورة » عـام ١٩٤٦ نص ماركس الشـهير : « ان التصور المادى للعالم يعنى ببسـاطة تصور الطبيعة على ما هى عليـه دون أى اضافة غريبة » • وكتب فى الهامش يقول : « اننى أورد هنـا هـذا النص على نحو ما هو مستخدم اليوم • وسأشرح تصور ماركس الأكثـر عمقـا والأكثـر ثراء عن الموضوعية فى مناسبة أخرى » (٢٣) •

لقـد كتب سارتـر هـذا المقـال عام ١٩٤٦ وقـدم اليه حين نشره فى كتابه « مواقف ـ الجزء الخامس » بقوله : « ••• ان نقدى لـم يكن يتعلق بكارل ماركس • انه موجه نحو الماركسية المدرسية » •

فالماركسية المعاصرة ـ وهى التى أسماها سارتر المدرسية تشبيها لها بدوجماتية المدرسية فى العصور الوسطى ـ هى التى تصورت الانسـان فى قلب الطبيعة موضوعا من موضوعاتها يتطور تحت أبصارنا وفقا لقوانين الطبيعة ، أى كمادية خالصة تحكمهـا القوانين الكلية للجدل ، وموضوع الفكر هو الطبيعة على نحو ما هى عليه ، ودراسـة التاريخ تخصيص له : فينبغى متابعة الحركة التى تولد الحياة ابتداء من المادة وتولد الانسان ابتداء من الصور الأولية للحياة وتولد التاريخ الاجتماعى ابتداء من الجماعات البشرية الأولى • هـذا التصور يمتاز بأنه يتجنب المشكلة : فهـو يقـدم الجـدل تقديمـا أوليـا ودون تبرير باعتباره قانونا أساسيـا للطبيعة • انـه يفرض الجدل كأمـر خارجى أو كقانون مجـرد وكلى للطبيعة •

هكذا تستبعد الماركسية المعاصرة من العالم « الاضـافة الغريبة عنـه » التى ليست الا الانسـان الشخص الحى بعلاقاته البشرية وأفكاره الصحيحة أو الباطلة وأفعاله ومقاصـده الحقيقيـة ، وتقيم مكانه موضوعـا مطلقـا • كأن الماركسى المعاصر يتخذ وجهـة النظر الالهية ـ رغم انكاره لوجود الله ـ ويتأمل منهـا مشـهد العـالم والانسـان كاحـدى موضوعاته • فهـو يقـع ثانيـة فى المثـاليـة الدوجماتية • ومن هـذا الموقف المثالى يفرض

---

(٢٣) الجزء الخامس : المادية والثورة J.-P. Sartre : Situations VI.

الجدل على الطبيعة ، ولن يجد من الوقائع ما يتيح لــه تحقيق هــذا الفرض. ان الأمــر هنــا يماثــل مقولات العقــل التي رأى كنط أنهــا تحكم التجربــة دون أن يمكن لأى تجربة أن تبررها (٢٤) ٠

وهنــا ينبه سارتــر الى لبس هــام توقعنــا فيه اللغة : ذلــك أن الألفــاظ تعنى أحيانا الموضوعات ذاتهــا وتعنى أحيانا أخــرى تصوراتنــا عن الموضوعــات ٠ فالماركسى المعاصر يتكلم فى الواقــع عن فكــرة المادة ، وهو من ثــم يقــع فى المثالية المادية idealisme matérialiste التى هى مادية فى ذاتهــا وتختلف عن المادية الواقعية matérialisme realiste ٠

ان ما يقابل المثالية هو هذه المادية الواقعية حيث تكون الفكرة عن انسان قائم فى العالم تعترضه كل القوى الكونية ، ويتحدث عن العالم المادى بوصفه ما ينكشف تدريجيا خلال العمل la praxis وفى موقف ٠ أمــا الماركسى المعاصر فهو كما يقول سارتر يذهب الى مثالية تسرق من العلم الكلمــــات لتشير بها الى بعض أفكار ذات محتوى فقير للغاية (٢٥) ٠ بيد أن ما يهمنا هو أننا حينما نطرد حقيقة الكون بوصفها عملا من أعمال الناس ، فاننــا نجدها ثانية فى الكلمات ذاتها التى نستخدمها كموضوع لوعى مطلق ومكوِّن وهذا يعنى أننا لا نفلت من مشكلة الحق ٠ والفكرة المحورية التى تلزم عن المثالية الدوجماتية لدى الماركسية المعاصرة هى أن الجدل يصبح مفروضا على الانسان دون أن يكون لدى الانسان امكانية معرفته ٠ أن الانســــان يصبح موضوعا أعنى جزءا من الطبيعة ليس فى امكانه أن يعى ذاته أو يعى الطبيعة ٠ واذا كانت الطبيعة تخضع لقانون هو قانون الجدل فان القانون لا يتمخض بذاته عن المعرفة به ٠ وانما الأمر على العكس من ذلك : فاذا كنا نخضع للقانون على نحو سلبى فانه يحول موضوعه الى ســـلبية ، وينزع عنه بالتالى كل امكانية لتجميع تجاربه العديدة فى وحدة تأليفية ٠ كذلك ان الانسان المتعالى الذى يتأمل القوانين من مستوى العمومية حيث يتخذ موضعه لا يستطيع أن يدرك الأفراد ٠ لذلك يرفض سارتر كلا التصورين عن الفكر : فليس الفكر أمرا سلبيا هو مجرد انعكاس مؤجل لعلل خارجية،وليس هو فكرا

---

(٢٤) Critique de la Raison Dialectique, p. 126.

(٢٥) Ibid., p. 126.

ايجابيا يطل على العالم من الخارج فلا يجد فيه ذاته · ومع هذا الرفض يرى سارتر أن العقل الجدلى ينبغى ، كى يكـون أمرا معقولا ، أن يزود نفسه بأسبابه الخاصة ·

وبناء على ذلك ينظر سارتر فيما يقوله أنجلز عن « أعم قوانين التاريخ الطبيعى والتاريخ الاجتماعى » ، وهى قـانون استحالة الـكم الى كيف وبالعكس ، وقانون تفسير الأضداد ، وقانون نفى النفى (٢٦) · فاذا كان انجلز قـد أخذ على هجل أنه فرض على المادة هـذه القوانين كقوانين للفكر ، فان سارتر يأخذ على انجلـز أنه فعل نفس الشىء حين ألزم العلوم باثبات عقل جدلى تكتشفه هو فى العالم الاجتماعى · حقيقة أن فى العالم التاريخى والاجتماعى عقلا جدليا · ولكن انجلز حين نقله الى العالم « الطبيعى» ونقشه فيه عنوة فانه بهذا قد نزع عنه معقوليته ولم يعد جدلا انسانيا ، أى كما يقول سارتر « جدلا يصنعه الانسان اذ يصنع ذاته » (٢٧) ·

وليس يعنى هذا أن سـارتر ينكر وجود روابط جدلية فى قلب الطبيعة الجامدة ، وانما هو يرى أن هذا أمر يفوق مجال العلم فى حـالته الراهنة ، ولا يمكن اثباته أو انكاره ، فينبغى الاقتصار اذن على المادية الجدلية من حيث هى مادية تاريخية ، أى من حيث هى مادية واحدة تنبع من الباطن ، نصنعها ونعانيها كما نعيشها ونعرفها ، وليس لهـا من حقيقة الا فى حـدود عالمنا الاجتماعى ·

من هذا يخلص سارتر الى رفض دعوى انجلز الذى اعتقد أنه يمكنه أن يستمد قوانين الجدل من الطبيعة بطرق غير جدلية كالمقارنة والمماثلة والتجريد والاستقراء · ذلك مرفوض عند سارتر لأن العقل الجدلى انما هو كل ويجب أن يتأسس بنفسه أعنى على نحو جدلى (٢٨) ·

---

(٢٦) راجع تفصيل هذه القوانين من وجهة نظر الماركسية المعاصرة فى كتـاب ·

O. Yakhot : Qu'est-ce que le Matélisme Dialectique ?
(traduit du Russe par Serge Glasove « Ed. du progrès, Moscou », p. 102. et suivantes).

(٢٧) Critique de la Raison Dialectique, p. 128.

(٢٨) Ibid., p. 130.

الفصل الثانى

فلسفة سارتر وموقفه الأساسى

أولا : المقولات الرئيســـية

عرفنا أن سارتر قد لجأ الى الفلسفة الألمانيـة والى الفينومنولوجيا بصفة خاصة · والفينومنولوجيا phénoménologie أى علم اظهـــار الخصائص الجوهرية تختلف عن نظرية الظواهر phénoménalism (١) · وهذا الاختلاف جوهرى لأن نظرية الظواهر تعتبر الموضوع اضـــافيا الى الوعى بصفة مطلقة ، بمعنى أن الموضوع يعتمد اعتمـــادا كليا على الوعى ، بينما الفينومنولوجيا تعتبر الموضوع مطلقا بالاضافة الى الوعى ، بمعنى أن الموضوع قائم للوعى وأمامه ·

واذن فالفارق الجـــوهرى بين نظـــرية الظواهر phénoménalism والفينومنولوجيا phénoménologie هو أن الموضوع بمقتضى نظـــرية الظواهر لا يكون موضوعا الا بفضل علاقته بالوعى ، فهو ليس حقيقة خارجية خالصة وليس عملا عقليا صرفا ، وانمـــا هو مجرد ما يظهر للوعى ، ومن هنا فهو يعتمد اعتمادا كليا على الوعى · أما فى الفينومنولوجيا فالموضـــوع هو حقيقة مباشرة تفرض نفسها على الوعى ، لأنها حاضرة هى نفسها أمـــام الوعى : الموضوع فى نظرية الظـــواهر يتوقف على الوعى ، بينمـــا هو فى

---

(١) آثرنا اســـتعمال كلمة الفينومولوجيـــا phénoménologie بمنطوقها الأجنبى لنفرقها عن نظرية الظواهر phénoménalism · فـــان نظرية الظواهر هى نظرية فلسفية تعنى الايمان بالظواهر دون غيرها ، أى انها تحل الظواهر محل الجواهر ، ومن هنا يمكن اعتبارها نوعا من التجريبية· بينما كلمـــة phénoménologie تعنى دراسة الوعى وأفعـــاله وموضوعاته المختلفة كما تظهر للعقل فى حالة صفائه الخالص أى كما تظهر له فى خصائصها الجوهرية · فهى اذن دراسة النحو الذى تظهر عليه الموضوعات ومحاولة لاظهارها · وأصل الكلمة phainomai أى يظهـــر ثم logos أى دراسة ، فهى اذن دراسة تظهر الموضوعات والحقائق للعيان ·

الفينومنولوجيا قائم للوعى كما أن الوعى قائم له . وهنا ينبغى أن نلاحظ ان الفينومنولوجيا لا تقطع اطلاقا بالوجود الخارجى بالمعنى المطلق ، فهى تتجاهل هذه المسألة . واذن فالفينومنولوجيا هى نوع من التصورية غير تصورية باركلى الاضافية relatif وغير تصـــورية كنط التركيبية constructif . وانما هى تصورية الوعى المتجه الذى يظهر ما هو ماثل لديه من موضوعات . وعلى ذلك فأى ظاهرة phénomène فى المنهج الفينومنولوجى ليست مطلقة من حيث هى ظاهرة ، بل ان وجودها هو فى - ذاته موضوعى بالاطلاق . « الظاهرة » أو « المطلق - النسبى » تظل نسبية لأن ما « يظهر » يفترض بطبيعته أحدا يظهر له . ولكنها ليست حاصلة على النسبية المزدوجة التى لدى الظاهرة بالمعنى الكانطى Erscheinung (٢) . انهـا لا تشير من ورائهـا الى موجود حقيقى يكون هو مطلقا . ان ما تكونه تكونه بصفة مطلقة لأنها تكشف عن ذاتها كما هى كائنة .ان الظاهرة يمكن أن تدرس وتوصف بقدر ما هى كذلك لأنهـا تشير اطلاقا الى ذاتها (٣) . فليس هناك وجود - وراء - الظاهرة ، لأن قيام وجود ما هو بالضبط ما يظهر . وهكذا نصل الى فكرة الظاهرة phénomène ، تلك التى نلتقى بهـــا مثلا فى فينومنولوجيا هوسرل أو هيدجر (٤) .

ولكن هوسرل - كما يرى سارتر (٥) - لم يتعد اطلاقا الوصف الخالص للظاهرة من حيث هى كذلك ، فهو قد ظل فى نطاق الوعى الخالص بعد أن علق النظر فى الوجود الواقعى للأشياء . ورغم اكتشافه لفكرة التصد l'intentionnalité وهى الفكرة التى تربط ربطا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من احالة متبادلة - نقـــول رغم ذلك قد انزلق الى نوع من التصــــورية المطلقة وظل حبيسا فى نطاق الوعى دون الذهاب الى ما يقصد اليه الوعى من موضوعات . لقد قلنا أن الموضوع فى الفينومنولوجيا هو حقيقة مباشرة حاضرة بذاتها

---

(٢) الظاهرة بالمعنى الكنطى نسـبية من ناحيتين : بالنســـبة الى الشىء - فى - ذاته أى النومين noumène وبالنسبة للأنا العارف .

(٣) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 12.

(٤) Ibid., p. 12.

(٥) راجع الفصل الأول - المقالة الرابعة - الاتجاه الثانى

أمام الوعى · وكان ينبغى على هوسرل — اذا كان يريد أن يظل أمينا على مبدئه — أن ينظر الى الموضوع بهذا الاعتبار ، ولكنه جعل موضوع العقـل noème شيئا غير حقيقى متعلقا بفعل التعقل noèse (٦) ، ومن هنا انزلق الى التصورية ، فاقتصر على ما يتعلق بفعل التعقل ، وظل فى نطاق الوعى وما به من ظواهر · أما موضوع العقل فأصبح لديه مجرد ظاهرة ليس لها وجود الا من حيث هى كذلك ، أو أن وجودها معناه أننا ندركها ·

ثم جاء هيدجر وأخذ فكرة القصـد وطبقها على الوجود متجاوزا الوعى · ففكرة القصد عند هيدجر قد أتاحت له أن يمضى من الوعى ومن موضوعات الوعى الى الوجود الواقعى العالمى · وبعبارة أخرى ان القصد الهوسرلى قد أصبح عند هيدجر « الوجود — فى — العالم in-der-Welt-sein » · وبهـذا لـم تعد الفينومنولوجيا عند هيدجر مجرد وصف لموضوعات الوعى ، بـــل تحولت بنوع من الجدل الخالص — كمـا لاحظ الفونس دى فالينس (٧) — الى تقرير الوجود ممـا أتـاح لهيجر أن يقيم أنطولوجيـا أى علمـــا للوجود ·

أما سارتر فهو ينطلق من « الكوجيتو » الديكارتى · والكوجيتو يقرر الأنا أو الفكر الخالص حقيقة ومبدأ أول · ولكن سارتر لا يقف عند الكوجيتو ، وانما هو يتخذ الكوجيتو نقطة انطلاق لينظر الى الأنا الواعى وموضوعه معا فى علاقتهما التى لا تنفك · فالفينومنولوجيا عند سارتر هى فينومنولوجيا جامعة : انهـا لا تقف عند الأنا أفكـر أى الوعى الخالص ، ولكنهـا تذهب الى ما يقصد اليه الوعى من أشياء · وســـارتر يأخذ على هوسرل انزلاقه الى التصورية ويحاول هو أن يظل أمينا لفكرة القصد ولاتجاه الذات الى الموضوع · ان هذه الفكرة تكشف عن مثول الموضوع أمام الوعى وعن اتجاه الوعى ضرورة نحو موضوع ما ، بحيث لا نقف عند الكوجيتو الديكارتى ونقول : « أنا أفكر »، بل ينبغى أن نتجاوز هذا الكوجيتو ونقـــول : « أنا أفكـر فى شىء ما » · فالوعى عند سارتر لا يوجد أبدا بمفرده ، وانما هو يوجد لأنه يفكر فى شىء ما، الوعى الذى يتصور شجرة مثلا يشـير الى شـجرة أى الى جســم غريب

(٦) L'Etre et le Néant, p. 28.

(٧) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 319.

بطبيعته عن الوعى (٨) · الوعى اذن لا يحدث الا بتمثله شيئا غريبا عنه : « ان الوعى يولد موجها الى كائن ليس هو اياه » (٩) · فسارتر يرى أن الوعى لا يكون أبدا هو نفسه وانما دائما وعيا بشىء خارجى ·

سارتر اذن اتجه – بمقتضى فكرة القصـــد – من هوسرل الى الموقف الوجودى · اجـل انه يبدأ من الكوجيتو ولكن الكوجيتو عنـــده ينزلق الى موضوعات مغايرة له · فالكوجيتو يقرر مباشرة وجود الأنا أفكر كما يجىء عند كل من ديكارت وكنط وهوسرل،وهوعند سارتريتجه الى الموقف الوجودى، أعنى الى الوجــود الواقعى العالمى · فسارتر يحول الكوجيتو الى قصديــة ثم يحول القصدية الى وجودية دون أن يضحى بالكوجيتو ودون أن يضحى بالقصـــدية ·

واتجـاه الوعى عنـد ســارتر الى الموجودات التى يعيها هو تأكيـــد للأنا الواعى وفى نفس الوقت تأكيد للأشياء الخارجية · فســـارتر يعارض منذ البداية أى محاولة للتوحيد بين الأنا الواعى والأشياء الخارجية كما يفعل برجسون مثلا · وهو يعارض كذلك أى محاولة لازالة الذات الواعية أو الموضوع بابتلاع الواحد للآخر (١٠) · فهو اذ يقيم « أنطولوجيا » أى علم الوجود على أساس المبدأ الفينومنولوجى للقصد انما يفصل بين الوعى والأشياء دون أن يقف عنـد الـوعى كمـا فعل هوسرل ودون أن يترك الوعى لينظر فى الوجود العالمى كما فعل هيدجر ·

نستطيع اذن أن نقول ان الفينومنولوجيا قد تحولت عند سارتر من القصدية كما تجىء عند هوسرل الى العالمية كما تجىء عند هيدجر ، ولكنهـا احتفظت عند سارتر بمعنى مثالى غير موجود عند هيدجر هو الأنا الديكارتى · لذلك اقتصرت دراسة سارتر على الوعى وعلى الموضوعات الماثلة للوعى أى

---

(٨) J.-P. Sartre : L'Imaginaire (Gallimard, 23ème éd. Paris 1948), p. 23.

(٩) L'Etre et le Néant, p. 26.

(١٠) ومن هنا نستطيع أن نفهم نقده للماركسية المدرســية التى أزالت الذات كمـا عرضنـا لـه فى الفصل السابق ·

الظاهرة للشعور ظهورا بينا . هذه الموضوعات يدركها الوعي مباشرة وتتكشف له خصائصها دون محاولة الكشف من جانبه عن أصلها أو تكوينها أو كيفياتها كما تحاول أن تفعل الحسية أو الآلية أو الكنطية ، فان ما يقصد اليه الوعى هو موضوع أصيل لا يرد الى عناصر وليس وراءه موجود مطلق فى — ذاته مثل الشىء — فى — ذاته أى ال noumène الكنطى .

الفينومنولوجيا اذن ، بالمعنى الذى فهمه سارتر ، أى بتحولها من التصدية الهوسرلية الى العالمية الهيدجرية ، تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك الى البحث عن النومين الكنطى الذى يكمن وراء الظواهر أو عن الذات التصورية التى تقدم محتوها الخاص . والظاهرة هى فى ذاتها ما يبدو للوجود الواعى — لذلك يقرر سارتر أن « الفينومنولوجيا هى دراسة الظواهر — لا الوقائع » (١١) .

بهذا لا ينغلق سارتر داخل الكوجيتو من حيث مظهره الوظيفى : « أنا اشك . أنا أفكر » كما فعل ديكارت ، أو من حيث مظهره الوصفى الذى يتناول الظاهرة كظاهرة خالصة فحسب كما فعل هوسرل . ولكنه كذلك لا يغفل الكوجيتو ليصل مباشرة الى التحليل الوجودى كما فعل هيدجر فبقى وصف الوجود الانسانى لديه متغافلا عن الوعى وأهميته ، وانما يبدأ سارتر من الكوجيتو . والكوجيتو عنده يختلف عنه عند هوسرل من حيث انه عند هوسرل خالص أيضا كالظاهرة . ان الأنا عند هوسرل — رغم اكتشاف هذا الأخير لفكرة القصد — يرجع الى أصل الديكارتية ذاتها : أنا هو أشك ، بينما الأنا عند سارتر هو انطلاق دائم نحو ما يقصد من موضوعات (١٢) . لهذا ينطلق سارتر من الكوجيتو فى ارتباطه مع الأشياء على

---

(١١) J.-P. Sartre : Esquisse d'une Théorie de Emotions (Hermann 3ème éd., Paris 1939), p. 9

(١٢) ان سارتر يحاول — بمقتضى هذا الانطلاق — أن يأخذ بكل من هوسرل وهيدجر فى نفس الوقت . انه يبدأ من الأنا الهوسرلى ويحاول فى نفس الوقت أن ينتهى الى الوجود الهيدجرى وهو الوجود — فى — العالم . ومثل هذه المحاولة التى تسعى للتوفيق بين التصورية الهوسرلية والواقعية الهيدجرية تتضمن عى نحو ما سنرى فى الفصل الخامس — صعوبة منهجية فلسفية : لأن نفس فكرة الانطلاق تقتضى الخروج من الفينومنولوجيا .

نحو جدلى ، بحيث تصبح الفينومنولوجيا لديه دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الواعى · ولذلك يرى سارتر « أن الفكر المعاصر قد حقق تقدما عظيما بحصر الكائن الموجود فى سلسلة من المظاهر التى تعبر عنه » (١٣) ، « وأن قيام وجود ما هو تماما ما يظهر (لنا من هذا الموجود)»(١٤)· فنظرية سارتر فى الظاهرة حلت محل « حقيقة الشىء » بتبينها موضوع الظاهرة (١٥) ، وفكرة القصدية تحولت عنده الى مبدأ لدراسة الوجود ·

رأينا أن سارتر يبدأ من الكوجيتو · والكوجيتو يقرر الوعى أى الأنا العارف · وسارتر اذ تخلص من الكوجيتو فى مظهره الوظيفى وفى مظهـــره القصدى الخالص اعتبر الكوجيتو وجودا والمظهر الأول للوجود ، فالمعرفة عند سارتر ليست شيئا مختلفا عن الوجود ، كما هو الأمر فى الفلسفةالتقليدية لدى المحدثين ، وانما هى الوجود بالذات أو هى لا تتبين الا فى الممارسة أى فى الوجود· انها ليست فعلا من أفعال الأنا يتعلق بموضوع وانما هى فعل الوجود من حيث هو وعى ومعرفة ·

سارتر اذن يبدأ من وجود الوعى ليكشــف لنا عن معنى ذلك الوجود · وابتداء سارتر من الوعى ، وهو الوجود بالذات ، هــو تقرير صريح وجازم بأولوية الوعى من حيث انه وجود (١٦) ·وفى هذا التقرير لأسبقية الوجود يتفق ســـــارتر ــ بصفة مبدئية ــ مع الكوجيتو الديكـــارتى · فبمقتضى الكوجيتو يتقرر وجود الأنا : أنا أفكر اذن أنا موجود · ان الكوجيتو لا يقرر المعرفة وانما هو يقرر وجود العارف أى وجود الأنا ·

ولكن ســـارتر يفترق بعد ذلك عن ديكارت افتراقا جوهريا فى تأويله للكوجيتو ولأسبقية الوعى · فبمقتضى الكوجيتو « أنا أفكر اذن أنا موجود » ينتقــل ديكارت مباشرة الى تقرير وجود الأنا كجوهر مفكر ، أى كجوهر

---

(١٣) L'Etre et le Néant, p. 11.

(١٤) Ibid., p. 12.

(١٥) Ibid., p. 13.

(١٦) هذه الأولوية للوعى هى أولوية فينومنولوجية · أما من الوجهة الميتافيزيقيــة فيمكننـا أن نقرر أوليــة الموضوعــات أو الوجود ــ فى ــ ذاته على الوعى من حيث ان الوعى هو عدم يأتى الى الوجود · انه ــ كما يشبهه سارتر ــ دودة تنخر فى الوجود وتحدث فيه نوعا من التصدع أو الشق ·

ما هيته التفكير • كأن أسبقية الوعى ـ فى فلسفة ديكارت ـ هى أسبقية الأنا باعتباره جوهرا ، وكأن هذا الجوهر يمكنه ـ من حيث هو سابق ـ أن يتصف بعد ذلك بأية حال شعورية كأن يعرف أو يجهل وكأن يلتذ أو يألم • فأولوية الأنا هنا هى أولوية جوهر حائز على قدرات متعددة مثل القدرة على التفكير وعلى المعرفة وعلى الالتذاذ ، ويمكنه بالتالى أن يمارس هذه القدرات وأن يحققها بالفعل كما يمكنه أن يمتنع عن ممارستها فتظل قدرات أى قـوى فحسب • ان الأنا بهذا الاعتبار هو ماهية أو طبيعة سابقة على الفعل وعلى الممارسة • وكذلك كل حال من أحوال الشعور هو صفة سابقة على قيامها بالفعـــل •

وعلى عكس هذه النتيجة تماما يذهب سارتر فى تأويله للكوجيتو • ان الكوجيتو عند سارتر لا يعنى جوهرا حائزا على طبيعة أو ماهية معينة ويمكنه أن يفعل فى حدود هذه الماهية ، وانما هو يعنى نفس وجود الوعى أى نفس وجود المعرفة من حيث هى ممارسة ومن حيث هى شـــعور فعلى • فكأن أسبقية الأنا ـ فى فلسفة سارتر ـ هى أسبقية الممارسة ، وكأن ســـارتر حين يقرر وجود الأنا يقرر وجودا هو وجود الوعى العارف أو هو ممارسة المعرفة ، بحيث يصبح هذا الوجود سابقا على الماهية أو تصبح ممارسة المعرفة سابقة على ظهور طبيعة المعرفة ،وبحيث يكون فى بزوغ الوعى أى فىممارستهللوجود خلقا متجددا لماهيته • فالوجود اذن هو ممارسة سابقة على الماهية ، وهو من ثمة فعل سابق وشرط أولى أساسى لكل ما يكونه أو يقوم به أو يمارسه موجود ما ، بل شرط سابق لكل معرفة نحصـــل عليها عن هذا الوجود • ومن غير فعل الوجود لا يوجد كائن عارف كما لا يوجد موضوع معرفة • وعلى ذلك فكل من الأنطولوجيا أى علم الوجود والنويتيقا **la noétique** أى المعرفة الحدسية يجد له أساسا ونقطة ارتكاز دائمة فى فعل الوجود ذاته • وعندما يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية فهو يعنى بالوجود وجود الوعى ، والوعى فى فلسفة سارتر هو وعى شىء ما • واذن فاسبقية الوجود هى أسبقية الوعى أى الشعور أو المعرفة فى ممارستها الحقة • وهذا يعنى أن الوجود عند سارتر ليس سابقا على المعرفة وعلى « أنا أعرف » كما أن المعرفة ليست سابقة على الوجود ، وانما الأولية هى لوجود المعرفة أو للوجود منحيثهو وعى(١٧) •

---

(١٧) L'Etre et le Néant, p. 21-23 & 222-223.

بهذا التأويل للكوجيتو ننتهي اذن الى القضية الرئيسـية في الفلسفة الوجودية عامة وفي فلسفة سارتر بوجه خاص وهي القضية التي تقرر سبق الوجود على الماهية · ونحن قد رأينا سارتر يتأدى مباشرة الى هذه القضـية بمقتضى ابتدائه من الكوجيتو الديكارتي وبمقتضى تقريره لأولية الوعي من حيث هو وجود · فالقضيتان : سبق الوجود على الماهية وأولية الوعي من حيث هو وجود تعبران عن شيء واحد ، أو هما بالأحرى قضية واحدة يستمدها سارتر أصلا - وبشيء من التأويل - من الفلسفة الديكارتية · وبناء على هذه القضية تتقرر مباشرة - كما سنرى في المقال الثاني من هذا الفصل - الحرية الانسانية في فلسفة سارتر من حيث ان الوعي ليس حاصلا على أي ماهية يتحدد في نطاقها وجوده · انه وجود أو هو ممارسة حرة لفعل الوجود وخلق متجدد للماهية · والحرية هي عين هذا التجدد أو هي حقيقته · فليس يمكننا اذن ان نفسر الوعي بواسطة طبيعة سابقة عليه أو ماهية خارجة عنه ، وانما هو يفسر ذاته كوعي أو هو يدرك ذاته وعيا · ولكن هـذا الادراك أي هذا الوعي الثاني متضمن في الوعي الأول · بهذا المعنى نقول ان الوعي لا يمكن إدراكه إذا لو أدركنا هذا الوعي المُدرك لانفتح باب التساؤل بأي شيء أدركناه وبدأت سلسلة لا متناهية ، كأن أدرك أنني أعرف شيئا ما ، وأدرك كوني مُدركا أنني أعي هذا الشيء ، وهكذا إلى مالانهاية . لذلك لايمكن للوعي أن يصبح موضوعا لنفسه على هذا النحو ، وانما كما يقول سارتر ان الوعي يعرف نفسه واعيا شيئا ، أي أنني أدركه فقط كوعيي لشيء آخر · وليس الأمر قاصرا في ذلك على الادراك ، وانما جميع أحوال الشعور ليست لها أي طبيعة أو ماهية قبل الشعور بها أو قبل قيامها بالفعل · فاللذة مثلا والشـعور باللذة واحد · انها ليست لذة بالقوة تصبح لذة بالفعل عندما نحس بها ، وهي ليست صفة أو طبيعة سابقة على الشعور بها ، وانما الشعور باللذة هو اللذة ذاتهـا ·

هكذا يفسر الوعي ذاته من حيث هو وعي · انه يعـرف ذاته واعية · فالوعي - كما رأينا وكما تقتضي فكرة القصدية - هو وعي شيء ما ، أعني هو وعي متجه الى موضوع ما · وهذا يعني أن الموضوع ذاته موجود ، وأن الوعي في اتجاهه الى الموضوع ليس الا وعيا وشعورا ومعرفة · وسـارتر يسميه « الوجود - لأجل - ذاته l'être-pour-soi » · فالوعي هو وجود متجه الى

ذاته والى الموضوعات ، أو هو شعور منفتح على ذاته وعلى الموضوعات دون أن يكون حاصلا على أى ماهية سابقة : « ليس فى الوعى أى صفة جوهرية . انه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس موجودا الا بمقدار ما يظهر لذاته » (١٨). أنه وعى حاضر لذاته ولكنــه ليس شيئا قائما بذاته . « ان الوعى موجـود يثار بصدد وجوده اشكال وجوده من حيث ان هـذا الوجود الأخير يتضمن وجودا آخر سواه » (١٩) . فالوعى شكل من الوجود يتضمن شكلا من الوجود غير وجوده هو الخاص . وهو لا يوجد الا بما يتضمن ، أى الا بمقدار ما يرتبط بما يختلف عنه ، وليس الارتبـــاط ــ على نحو مـــا سنرى ــ الا النفى والانفصـــال .

الوعى اذن يفترض وجودين : وجودا هو الوعى ووجودا خارجيا متميزا عنه يفترضه الوعى وقد استخرجت المثالية الذات الواعية فحسب من فعل الوعى . أما سارتر فقد قرر أيضا للموضوع الخارجى وجودا مستقلا لا يقوم على الوعى .

واستقلال الموضوع أو تقرير الوجود المستقل للموضوعات هو ما يميز فلسفة سارتر تمييزا صريحا وحاسما عن الفلســـفة الحديثة أو عن الاتجاه التقليدى فى الفلسفة الحديثة وعن فلسفة ديكارت بصفة أخص ، فنحن نعرف أن الفلسفة الحديثة هى فى جملتها فلسفة تصورية ، والتصورية تبدأ دائما من الأنا العارف وتقف عنده بحيث تصبح الموضوعات كلها اضافية لا وجود

(١٨) L'Etre et le Néant, p. 23

(١٩) يرد هذا النص مرارا فى مواضع متعددة من « الوجود والعدم » . مثلا صفحات ٢٩ ، ٨٥ ، ٢٢٢ . ويلاحظ أن كلمة الوجود والموجود يرادفهما بالفرنسية لفظ واحد هو : l'être . ولفـظ الوجود يقال فى العربية ــ تماما مثل لفظ l'être فى الفرنسية ــ بهذين المعنيين : فهو يقال باعتباره مصدرا ويعنى فعل الوجود أو الوجود بالفعل ، ويقال باعتباره اسما ويعنى الموجود نفسه . وسارتر يتعمد أحيانا استعمال نفس اللفظ بالمعنيين متوخيا ما يثيره ذلك من لبس ليضفى على كتابه شيئا من الصعوبة . ولكنه أحيانا اخرى يستعمل لفظ l'existence ليشير بصفة أخص الى المعنى الأول اى الى فعل الوجود وتحقيق الوجود ، بينما يستعمل لفظ être ليشـــير الى الوجود بصفة عامة . (أنظر التعليق (٥٤) بالهامش ، الفصل الثانى ــ المقـــالة الأولى) .

لها الا باعتبارها مدركات • وابتداء التصورية من الأنا العارف قد أدى بالفلسفة الحديثة الى اغفال القيمة الوجودية للموضوعات والى اقتصارها بالتالى على النظر فى مبحث الابستمولوجيا وعلى مسائل المعرفة •

والأصول الأولى لهذا الموقف فى الفلسفة الحديثة هى لا شك آتية من الفلسفة الديكارتية • فالفلسفة الديكارتية - رغم ابتدائها من الكوجيتو - ورغم أن الكوجيتو هو تقرير للوجود وليس للمعرفة فقط - هذه الفلسفة لم تعط للموضوعات قيمتها من الوجود ، بل رأت أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته وأن ليس فى التصورات ما يدل على وجود موضوعات مقابلة لها ومستقلة عنها • وفى فلسفة ديكارت لا نعى العالم الخارجى الا بعد معرفة الوعى واتخاذ الوضوح قاعدة له ، أى أن وجود الموضوع لا يقوم الا بوجود الوعى ، وأن الوعى - من حيث هو معرفة - سابق على الوجود • ونحن ننتقل منه وبمقتضى الوضوح الى الأشياء الخارجية المدركة بعد الوعى وتبعا له • فليس للوجود الخارجى فى فلسفة ديكارت أى استقلال • وعلى أثر ديكارت جاءت الفلسفة الحديثة اما تصورية مطلقة لا تعترف بأى شئ غير الفكر واما نصف تصورية تعترف بشئ غير الفكر كالامتداد أو المادة تسوهاء • هذا الاتجاه التصورى يتضح بصورة صريحة قوية عند كل من لوك وباركلى وكنط • ففلسفة لوك J. Locke - رغم أنها فلسفة تجريبية حسية - ورغم أن لوك لم يشك اطلاقا فى وجود عالم خارجى - الا أن فلسفته ترث عن ديكارت أصولا تصورية قوية • فالفكر عند لوك لا يدرك الأشياء مباشرة بل بواسطة ما لديه عنها من معان - والمبحث الابستمولوجى عند لوك سابق على النظر فى الوجود • أما باركلى G. Berkeley فموقفه واضح : لانه يرى أن الموضوعات المباشرة للفكر هى المعانى دون الأشياء كما تقضى بذلك المبدأ التصورى (وجود الموجود هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك . esse est pereipi) . بل هو يأخذ على كلٍّ من ديكارت ولوك قولهما بوجود المادة بعد أن قررا أن المعانى هى أحوال للنفس • أما كنط فرغم اعتقاده بمادة للمعرفة آتية من الخارج ، الا أن الفكر عنده فاعل أصيل مركب لموضوعاته • وليس يمكننا - فى فلسفة كنط - أن نخرج من الفكر الى الموضوعات ، فان استخدام مبدأ العلية للخروج من الفكر الى الوجود هو فى

نظر كنط مجاوزة لقانون الفكر · لهذا كانت الفلســـفة عند كنط قاصرة على مبحث الابستمولوجيا دون أن تتعدى ذلك الى البحث الوجودى ، بل ان أى بحث أنطولوجى هو مستحيل وممتنع عند كنط ·

فاذا كانت الفلسفة الحديثة هى فى صميمها فلسفة تصورية لا تعطى للموضـــوعات أى قيمة وجودية فان فلسفة ســـارتر بعكس ذلك ترى أن للموضوعات وجودا مســـتقلا لا يرجع الى وجود الأنا · وبعبارة أخرى فان سارتر يبدأ - مثل التصورية - من الأنا أو من الوعى ولكنـــه لا يقف عنـد الأنا أو الوعى كما تفعـل التصورية ، وانما هو يتـابع الكوجيتو فى تأويله الفينومنولوجى وبالتحـرر من هوسرل ، ويقرر للموضـوعات وجودا قائما بذاته مستقلا عن الوعى · وتحرر ســارتر من هوسرل وانزلاقه الى الموقف الوجـودى لم يكن فحســب - وكما أشرنا - عن طريق تأثـر سارتر المباشر بفلســفة هيدجر ، وانما كان كذلك وبنوع خـاص عن طريق الحدس الأصيل لسارتر : حدس الوجـود - فى - ذاتـه الذى يفترضه الوعى أو الذى ينزلق اليـه الكوجيتو · ان الكوجيتو أو الأنا أفكـر يقـرر مباشرة وعلى نحـو ما ذهـب ديكـارت وجود الأنا أفكـر ولكنـه يقرر أيضا وفى نفس الوقت وجود الأنا أفكر فى موضوع · فاسبقية الوعى فى فلسفة سارتر لا تتعارض مع وجـود الموضوع المســتقل ، وانما بالعكس تؤكد ذلك الوجـــود · كأن سارتر اذن قد نقـل الدليل الأنطولوجى من مجـاله فى فلســفة ديكـارت الى مجال آخـر : فبينما ينتقل ديكـارت - بمقتضى الدليل الأنطولوجى - من الأنـــا أفكـر الى موجـــود خارجى كامل لامتنـــاه هو الله ، نرى سارتر ينتقل من الأنا أفكـر الى موجود خارجى هو الموضوعـات · ان الكوجيتو - فى فلسفة ســارتر - يقـرر مباشرة مع وجـودى أى مع وجـود الأنـا أفكـر وجـود الموضوع الذى أفكـر فيه ، بحيث يصبح وجـودى أنا الكـائن المفكـر مختلفا عمـا أفكـر فيه ومتمايزا عنـه ، وبحيث يصبح وجود الموضوع الذى أفكـر فيـه موجودا فحســب لا تمايز بينـه وبين ذاتـه ·

وبعبارة أخرى يقوم الوعى من حيث هو متمايز عن الموضوع ، أى من حيث هو ينفى ذاته عن الوجود الموضوعى وينفى فى نفس الوقت الوجود

الموضوعى عن ذاته · ان وجود الوعى كما رأينا سابق على طبيعة الأنا كوعى، أو هو يتطلب ، من حيث هو وجود ، ماهية الوعى من حيث هى شعور ووعى· ولكن وجود الوعى هو نفى لذاتـه عن الوجـود الموضوعى · فالوجود الموضوعى اذن هو بعكس الوعى ما تتطلب ماهيته وجوده ، أى أنه ، من حيث هـو موضوع خارجى ، فالماهية فيـه سابقة على الوجـود وتتطلب الوجـود ·

الكوجيتو اذن يفترض وجودين : وجـودا - لأجـل - ذاته هو أنا أو الوعى ووجودا - فى - ذاته هو الموضـوع أو الموجـود الخـارجى · والكوجيتو يفترض أن الوعى من حيث هو ممارسة للوجود سابق على ماهيته، وأن الموضـوع من حيث هو وجـود موضوعى لاحق على ماهيته · وحيث ان الوعى يفترض موضوعا هو موجود باعتباره موضوعا . أى تتطلب ماهيته وجوده . وحيث أن الوعى - بمقتضى ابتداء سارتر من الكوجيتو - سابق على هـذا الموضوع ، أى أن وجـود الوعى سابق على قيام ماهية ما ، كان الوجـود سابقا على الماهية · وهـذه الأوليـة للوجـود هى أولية مزدوجة : فالوعى هو وجـود أول لأن وجوده سـابق على ماهيته ، أى أن وجـود الوعى يفترض ماهيته ، والوعى هو وجـود أول لأن وجـوده يفترض موضوعا مستقلا عنه ، أى يفترض موضوعـا ماهيته سابقة على وجوده ·

وعلى ذلك فاذا امتاز وجـود الأنا بالوعى فهو لأنه يوجد بالانفصـال وبالتمايز عن الموضـوع ، بينما يمتاز الموضوع بالاتصـال المطلق وعـدم التمايز المطلق أى بالانغلاق على الذات · وهذا الوجود الأخير يسميه سارتر « الوجـود - فى ذاتـه l'être-en-soi » (٢٠) · وكلمة فى - ذاتـه تعنى معـادل أو مطابق لذاتـه ، أى أنه لا يوجـد لأجـل ذاته مثل الكائن الواعى بل هو مجـرد قائم هناك ، لا شـك فيه ، جامد ، متكتل ، كثيف ، لا يعتوره أى فراغ ، ولا يحتمل أى مسافة بينه وبين ذاته ، فهو ملاء مطلق خال

---

(٢٠) ويشير اليه أحيانا باغفال كلمة الوجود فيقول « الفى - ذاته l'en-soi وأحيانا بايراد كلمة شئ بدلا من كلمة وجود فيقول « الشئ - فى - ذاتـه chose- en-soi » · واستخدام كلمة شئ بمعنى الوجود أو الموجود شائع فى الفرنسية وفى العربية ، فابن رشـد يرى أن لفظ « الشئ يقال على ما يقـال عليه لفظ الوجود ··· » تلخيص ما بعـد الطبيعة ص ٦ » ·

من الوعى ٠ ونحـن قد عرفنـا أن ادراكنـا له لا يعنى أن وجوده متوقف على الادراك esse est percipi (٢١) كمـا يقضى بـذلك مبـدأ الحسـية التصورية ، وانمـا نحن ندركـه على أنه ما هو مستقلا عن أنفسـنا ٠ انه ليس ايجابيا ولا سلبيا ، وليس ثابتا ولا منفيا ، فهو أبعـد من جميع مقولاتنا لأنه مجـرد قائم لا يقـال عنـه ضرورى أو ممكن أو ممتنع ٠ انه ما هو لا أكثر ٠ الوجـود ـ فى ـ ذاته هـو ما هو ، ا هى ا ، أى أن ا توجـد فى تطابق تام مع نفسـها دون أن يوجـد فيها أدنى ثنائية أو أى فراغ بين جزء منها وجزء آخـر (٢٢) ٠ وهـذا يعنى أن لا سبب له ولا غـاية ، وانما هو واقع جامد معطى جميعه دون انفصـال عن ذاته ٠ انه ليس امكانا فى ذاتـه ، انه فى ذاته دون أن يكون لوجوده أى ضرورة ٠ ومن أجل هذا يرى سارتر أن الوعى يخلع على الوجود ـ فى ـ ذاته تعبيرا انسانيا هو الفضـول de trop ، وأن الوجود ـ فى ـ ذاته يثير لدى الوعى احسـاسـا كئيبا هو الغثيان la nausée .

والواقـع أن سارتر قـد شعر فى مرحلة مبكرة ـ وذلك أثناء تحريره لكتاب الغثيان عـام ١٩٣٨ ـ بما فى « الوجود ـ فى ـ ذاته » من فضول ٠ فتاريخ سارتر الفلسفى (٢٣) قد بدأ بحدسـه الواقعى « للوجـود ـ فى ـ ذاته » ٠ ولكن هذا الابتداء باكتشـاف الوجود لا ينبغى اطلاقا أن يوحى الينا بأية أسبقية للوجـود على الوعى ٠ بل ان هـذا الاكتشاف للوجـود هـو تجربة وجودية تفترض قبل كل شىء وجـودا أول هو الوعى الذى يحدس التجربة الوجوديـة ٠ فالحدس الواقعى للوجـود ـ فى ـ ذاتـه ينحل ، فى فلسـفة سارتر ، الى الأنا الحادس وهو موجـود أول والى الوجود المفترض وهو موجود ثان ٠

وربما لم يكن هناك ـ بصـدد تصوير سارتر لما فى هـذا الوجـود الثانى من فضول ولما يثيره لدى الوعى من غثيان ـ أروع من كلمات أنطوان روكنتان ـ بطل قصة « الغثيان » ـ على نحو ما أشرنا اليها فى الفصـل

---

(٢١) عبارة باركلى المأثورة (وجود الموجود هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك) .

(٢٢) L'Etre et le Néant, p. 116.

(٢٣) راجع الفصل الأول ـ المقالة الخامسة٠

الأول (٢٤) . فهذه الكلمات التى تجىء فى مذكرات أنطوان روكنتان تعبر فى الواقع عن اكتشاف سارتر نفسه للوجود وعن شعوره بأن الوجود ولقع عارض وأن الأشياء موجودة دون أن نعرف لوجودها سببا أو غاية ، كأنها فائضة عن الوجود de trop . يقول سارتر — على لسان روكنتان — فى نفس القصة (٢٥) : « اننى أسند يدى على المقعد الصغير ولكنى سرعان ما أسحبها : ان المقعد موجود . هذا الشىء الذى أجلس عليه والذى أسند عليه يدى يسمى مقعدا ... وأتمتم : انه مقعد ... ولكن الكلمة تبقى على شفتى : انها تأبى أن تذهب لتحط على الشىء » . فليست الأشياء — قبل تدخل الوعى الذى يحركها — الا كاووسا يستثير الغثيان . انها تتحول عندئذ الى عالم متحجر أى الى شىء — فى — ذاته خال من معنى « الأدوات » الذى يضفيه الوعى عادة على الأشياء ، وعند تدخل الوعى يتحول هذا الشىء — فى — ذاته الى عالم لأجل الذات ، فيصاغ فى ظاهرات تؤلف كائنات حقيقية يمكن ادراكها ، وهى ما تعنى الفينومنولوجيا بوصفها .

هذان النحوان للوجود ، الوعى وموضوعه ، أو الوجود — لأجل — ذاته والوجود — فى — ذاته ، ليس بينهما تقابل فحسب — فالوعى يأتى الى الوجود على أنه « لا non » ، أى على أنه انفصال مما هو موجود ، فهو اذن يتطلب العالم الموضوعى المعطى ، ولكن دون أن يمكن استنتاجه منه ، لأن العالم مستقل مكتف بذاته ، وانما يتطلب الوعى وجودا يفترض موضوعا ، أى وجودا سابقا على أى ماهية وموضوع . أما العالم — فبعكس ذلك — يمكن استنتاجه من الوعى دون أن يكون خارجا منه أو مكونا بواسطته ، بل لأن الوعى وعى بموضوع ليس هو . ان الوعى يأتى الى العالم على أنه انفصال من العالم — على أنه ليس العالم ، فهو اذن لا شىء ، ولكنه يؤسس العالم ويجعله قائما ، فهو « اللاشىء الذى به تكون ثمة أشياء » (٢٦) . وهذا اللاشىء هو الحقيقة الانسانية ذاتها باعتبارها

---

(٢٤) راجع نفس الاحالة ، وكذلك قصة « الغثيان » ص ١٦١ .

(٢٥) La Nausée p. 159.

(٢٦) L'Etre et le Néant, p. 502.

النفى الأصلى الذى بواسطته ينكشف العالم (٢٧) . ورغم أن الوعى ليس العالم فانه من جهة أخرى ليس « شيئا » خلاف العالم ، أعنى ليس « شيئا » قائما بذاته مستقلا عن العالم بما أن العالم ذاته أى الشىء – فى – ذاته موضوع للوعى . والانسان ليس مادة تفكر ، وانما هو انفصال عن كل مادة : اننى لست شيئا اذن أنا أفكر . اننى أسمع دقات الساعة ولكنى أنا الذى أسمع لست شيئا . وأنا أعلم أن هذه السحب الدكناء تنذر بالطر ولكنى أنا الذى أتنبأ لست شيئا . وأنا بادراكى المحسوس لهذه القطعة من الورق لا أتحول الى ورق بل بالعكس أعى عندئذ أننى لست ماهية الورق ، اذ « بواسطة النفى الأصلى يؤسس الوجود – لأجل – ذاته نفسه على أنه ليس الشىء » (٢٨) ، أى أنه ليس الشىء الذى ينفيه وينفصل عنه . فالوعى يؤسس ذاته باستمرار على أنه خلاف العالم . انه يتجه الى الأشياء وينفصل عنها ويتدفق فوقها ليجعلها مجالا للاحساس وموضوعا للادراك . وهذه هى سلبية الانسان negativité التى تكون بمقدار ما يقول اضمارا عند أدنى شعور : « اننى أرى حجرا ، ولست أنا هذا الحجر » . فالانسان اذن مثول وابتعاد فى نفس الوقت ، وهذا هو ما يتح له معرفته بالأشياء الخارجية وبنفسه : بالأشياء الخارجية لأنه ينأى عنها ويحدها ، وبنفسه لأنه يتميز بانفصاله عنها . فالوعى عند تعامله مع أى موضوع يدرك ذاته على أنه ليس هذا الموضوع . انه يتراجع عن الموضوع ويضع نفسه خارجا عنه . ومن هنا نستطيع أن نقول ان الوعى فى علاقته بالموضوع يحقق عمليتين فى وقت واحد : التفكير فى الموضوع والتميز عنه ، أى أنه يكون فكرة عن الموضوع : « اننى أرى حجرا » ، ويضع نفسه فى الوقت ذاته خارج الموضوع : « ولست أنا هذا الحجر » .

الوجود – لأجل – ذاته اذن يأتى الى الوجود بواسطة عملية انفصال . ووعيه لنفسه منفصلا ليس معناه اقامة وجودين منفصلين كما يلاحظ الرائى مثلا بين الريشة ودواة الحبر فيقول : « ان الريشة ليست هى دواة الحبر » ، بل هو انفصال وتميز مدرك اضمارا كان أقول : « اننى لست غنيا » أو « اننى لست جميلا » فما أؤسس به ذاتى هنا هو نفى داخلى ، أى أنه

---

(٢٧) L'Etre et le Néant, p. 230.

(٢٨) Ibid., p. 222.

علاقة قائمة بين موجودين بحيث ان ما ينتفى عن الواحـد يصف الثانى فى صميم ماهيته بواسطة نفس غيـــابه عن الأول • فانتفاء الغنى عن الأنــا فى المثال الســابق يضع فى نفس الوقت ماهية الغنى باعتبار هـذا الغنى شيئا غائبا عنى ويضعنى باعتبارى غير غنى • وانتفاء الجمال عنى يعطينى أيضا ماهية الجمال باعتباره شيئا غائبا عنى ويقرر ماهيتى باعتبارى غير جميل• وكذلك عندما أقـول : « أنا لست هذا الحجر » فانما أنفى عن نفسى كونى حجرا ، أى أقرر ماهيتى باعتبارى لست هذا الحجر ، وفى نفس الوقت أصف الحجر فى صميم ماهيته ، أى كونه حجرا متميزا عنى • وهكذا أؤسس ذاتى دائما باعتبارى منفصـــلا ومتميزا أى بعملية انفصــال وتميز •

العلاقة اذن بين الوعى والموضـوع هى عـلاقة مثول وابتعـاد ، وهى تعنى حضور الوعى ازاء موضـوع ليس ايــاه • وتؤكد وجـود العــالم كمـا تؤكد وجود الوعى • هذه العلاقة هى أســـاس المعرفة والعمل وشرطهما الوحيد • وادارك الوعى لتميزه عن الموضــوع ، أى ادراكه لكونه « ليس — ذلك » ، هو أولى مراحل المعرفة • لذلك يعرف سارتر الوجـود — لأجل — ذاته بأنه « موجـود يثار بصدد وجـوده اشـكال وجـوده من حيث ان هذا الوجـود هو أسلوب معين لعـدم كونه وجـودا (آخر) يضعه فى نفس اللحظة على أنه ســـواه » (٢٩) • فالمعرفة اذن تبدو ككيفية للوجود وليست بأى حـال علاقة قائمة بين موجـودين . كما أنها ليست نشاطا لأحدهما أو صفة خاصة أو ميزة له • انهـا تعنى وجود الأشياء ولكن بحيث يكون الوعى حضورا ازاءها ونفيا منعكسا لها • وسارتر يسمى هذا النفى الداخلى الذى يكشف عن الوجود — فى — ذاته أثناء تحديده للوجود — لأجل — ذاته بالتجاوز transcendance (٣٠) • انه يسميه بالتجاوز لأن الوعى ينفصل عن ذاته وعن الأشياء أو هو يفارق ذاته ويفارق الأشياء • فالوعى يكشف عن العالم بكونه هو غير العــالم وفى نفس الوقت يقرر وجـود العالم دون أن يضيف أى شىء اليه ، وانما يتصف هو متميزا بكونه ليس هذا الوجـود — فى —

---

(٢٩) L'Etre et le Néant, p. 245.

(٣٠) L'Etre et le Néant., p. 228. وقـد آثرنا ترجمة كلمة transcendance بالتجاوز لا بالتعالى لما تتضمنه كلمة التعالى من معنى أخــلاقى غير مقصـود هنا •

ذاته • ومعنى ذلك أن الوعى يعرف ذاته بواسطة كشفه عن صفات الشىء - فى - ذاته • وهكذا عندما يكشف الوعى عن تميز الوجود - فى - ذاته بالامتداد يكشف فى الوقت نفسه عن ذاته باعتباره حضورا وسلبا ، - على أنه - - بعكس الأشياء - ليس امتدادا •

ويشبه سارتر هذه العلاقة بين الوعى والأشياء بنقطة التماس فى الهندسة حيث يلتقى القوسان (٣١) • ففى هذه الحالة اذا حجبنا القوسين بحيث لا نرى منهما الا نقطة التقائهما عند الماس بدا لنا خط واحد متطابق لا شىء يفصله وليس متصلا ولا غير متصل • واذا كشفنا عن القوسين ظهرا لنا متميزين حتى عند الماس • فهنا لم يحدث أى انفصال مادى ، وانما ادراك نفس الحركتين اللتين نرسم بهما القوسين يتضمن نفيا أى انفصالا • وهذا النفى نفسه هو الفعل الذى يؤسس كلا من الخطين • وعلى نفس النحو تقوم العلاقة بين الوعى والأشياء : فالعالم كله يقوم كأساس وكمجموع لجميع عمليات النفى المحتملة والممكنة ، وهى ما يقابل الوجود - لأجل - ذاته فى مجموعه الذى لم يتحقق بعد • والوعى لا يكون حاضرا ازاء جميع مظاهر الموضوع معا ، بل هو يحقق ذاته أى يؤسس الوجود - لأجل - ذاته بفعل واحد يكون دائما نفيا لصفة واحدة أو خاصة معينة للموضوع بحيث يترك للمستقبل مجالا لاختيار صفة أخرى • والوعى اذ يختار بحرية أن ينفى صفة ما يؤسس تلقائيا وجوده فى كل عملية نفى •

ويبدو العالم للوعى كمجموعة من الكيفيات مثل الألوان والأصوات تصورها الفلاسفة خطأ على أنها تحديد ذاتى وعلى أن وجودها ككيفيات لختلط بذاتيه النفس • لذلك يقول سارتر : « ان الكيفية لا تصبح موضوعية اذا كانت أصلا ذاتية » (٣٢) • ان الكيفية كما يراها سارتر هى اشارة لما نحن ليس عليه ولنوع من الوجود مختلف عنا (٣٣) • والوعى كذلك لا يمكن أن يتطابق مع الأشياء والا لما كان وعيا ولامتنعت

---

(٣١) L'Etre et le Néant, p. 227.
(٣٢) Ibid., p. 235.
(٣٣) Ibid., p. 237

بالتـــالى المعرفة • وعلى ذلك فالمعرفة نسبية (٣٤) - انهـا نسبية لأن انفصـــال الوعى هو الذى يتيح معرفـة العــالم • فهى اذن انسـانية ولا يمكن أن تكون غير ذلك • ولكن المعرفة تضعنا كذلك فى حضـور المطلق ، لأن ما هو هناك فهو حقيقى ، وما هو معروف حقيقة ليس الا المطلق • المعرفة اذن نسبية وتضعنـا فى نفس الوقت فى حضور المطلق •

وهكذا ينقلب الموقف المثالى قلبا أصليـا يـرى سارتر أن الموجود نفسه هو الحاضر أمام الوعى فى المعرفة • والوجود - لأجل - ذاته لا يضيف شيئا الى الوجود - فى - ذاته • والوجود - فى - ذاته هو ما هو ، وصفاته ليست ذاتية ولا مركبة فيـه ، وانمـا هو معطى بجميـع صفاته ، حاضر أمامى دون مسافة وفى واقعيته التامية • وهو بالاطلاق ما يبدو للوعى بما أن الوعى فى ذاته ليس شيئا ولا يستطيع أن يؤثر على الأشـياء ، اذ لا شئ يأتى من الوعى ، وليس ثمة غير ما يدرك الوعى وما يمكنه أن يدرك •

ان الوعى يذهب الى الأشــياء ذاتهـا ليعرفهـا فى ماهياتهـا - ولكن ماهية الشئ لا تتقرر الا بمقتضى انفصـال الوعى عنه • وبما أن الوعى لا ينفصـل عن العـالم وعن كل ما فى العـالم دفعة واحـــدة وانما هـو ينفصـل عمـا يمثـل أمامه على نحو زمانى متجدد فمن المستحيل اذن أن يدرك الوعى الأشـياء وقـد اكتملت ماهياتهـا أو تحققت فيها حالاتهـا الماضية والحاضرة والمستقبلة ، كأن الزمن قـد انتهـى وكأننا بلغنـا نهاية المستقبل • ان مثل هذا الاتحاد بين الوعى والأشـياء أو بين الوجـود - لأجل - ذاتـه والوجود - فى - ذاته هـــو - كمـا سنرى (٣٥) - أمـر ممتنـع • فالوعى اذن يدرك الموضوعـات من حيث هى ناقصـة ، انـه يدرك الهـلال من حيث هو قمـر غير مكتمـل ، ويدرك البرعم من حيث هو زهـرة ناقصـة النمو (٣٦) • وهكذا بالنسبة لجميـع موضوعات العالم ، فـان الوعى يدركها من حيث انها ناقصة • وهذا النقص - أى احالة الشئ لما وراءه - يبـدو

---

(٣٤) لا بالمعنى الكنطى الذى يجعل المعرفة قاصرة على الظواهر كما تقضى بذلك « التصـــورية النقـدية » ، بل بمعنى أنها انســانية بالاطـلاق ، أى أن انفصـــال الوعى هـو الذى يتيح معرفة العالم •

(٣٥) الفصـل الثانى - المقالة الثانية •

(٣٦) L'Etre et le Néant, p. 245.

زاء الوعى فى صيغة نداء للعمل ، اذ أن العالم هو عالم عمل وانجاز (٣٧) · والأشياء التى فى العالم ترتبط مع نفسها - بمقتضى طبيعتها وبمقتضى مشروعات الوعى وامكانياته - كوسائل وغايات · فالأشياء هى أشياء وفى نفس الوقت أدوات · انها لا تكون أولا الواحدة لتصبح بعد ذلك الأخرى ، ولكنها دائما أشياء وأدوات معا · فوجود الوعى فى العالم لا يعنى فراره من العالم نحو ذاته ، وانما فراره من العالم نحو ما وراء العالم الحاضر من مستقبل · ولا يرجع مركب « الأشياء - الأدوات » الى الوجود - لأجل - ذاته كما اعتقد هيدجر ، انما يرى سارتر أن هذا المركب فى مجموعه يقابل بالضبط امكانيات الوعى ، وترتيب هذا المركب أى نظامه ليس فى ذاته بل يرجع الى ما يضفيه الوعى على الأشياء بحسب امكانياته · (٣٨) فهذا الترتيب هو اذن صورة لامكانيات الوعى ، ولكنها صورة لا يستطيع الوعى أن يوضحها وانما يلائم بين نفسه وبينها فى العمل وبواسطة العمل ·



عرفنا أن الوعى انفصال ونفى يأتى الى الوجود على صيغة « non y » · وقد ترتب على هذه النظرة للوعى اتجاه الفلسفة الوجودية بصفة عامة وفلسفة سارتر بصفة خاصة الى نوع من السلبية الميتافيزيقية negativisme métaphysique التى تقول بأولية العدم على الوجود · وذلك بعكس الفلسفات القديمة التى كانت تتجه فى جملتها الى الوجود على أنه الأصل وتقف عنده باعتباره وجودا ممتلئا ثابتا لا محل فيه للعدم كما هو الحال فى فلسفة بارمنيدس (٣٩) ، أى تبدأ من الوجود وتذهب فى مرحلة لاحقة الى إشتقاق العدم منه كما هو الحال فى

---

(٣٧) L'Etre et le Néant, p. 250.

(٣٨) Ibid., p. 251.

(٣٩) Aristotle : Metaphysica, Bk. Ch. 5, p. 986b, 28-30.

ارسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب س ٢٨ - ٣٠ حيث يقول أرسطو ان بارمنيدس يرى أن الوجود موجود وأن « ما عدا الوجود لا يوجد شيء من اللاوجود » ·

فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو . ورغم أن أفلاطون وأرسطو هما أول من تناول مشكلة العدم ،لا ن معنى العدم عند كليهما ظل بعيدا عن معناه الوجودى الذى جاء فى مرحلة متأخرة من تاريخ الفلسفة على يد الفلاسفة الوجوديين . فأفلاطون تناول أولا مشكلة الحكم الكاذب فى « تيتياتوس »،ثم أثار موضوع العدم فى « السوفسطائى » حيث رأى أن العدم يؤخذ بمعان عدة : فهو قد يعنى ما هو نقيض الوجود ، وما هو لا وجود أصلا ، وما هو لا وجود من وجه . وهذه المعانى كلها لا تجعل العدم يقوم بنفسه وانما ترى فيه نوعا من السلب فى الوجود . اما أرسطو فهو يعنى بالعدم مجرد انعدام صورة لحلول صورة أخرى . فهو مبدأ يضعه أرسطو لأجل تفسير التغير . والعدم بهذا المعنى ليس شيئا موجودا فى الجسم ، لأن الجسم لا يكون موجودا الا بارتفاع العدم لا بوجوده ، وانما هو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى . ولذلك فالعدم ظل بالمعنى الأرسطى بعيدا عن الوجود .

وقد بقى كذلك الفيلسوف الفرنسى برجسون فى حدود الاتجاه التقليدى الذى لا يرى امكان السلب أو العدم بالمعنى الايجابى . ان برجسون يذهب الى أن الوجود ملاء محض plénitude وأن ليس هناك بالتالى مجال لأن نتمثل أولا العدم أو الخلاء كى ننتقل منه الى الوجود أو الملاء . ان تمثل العدم يعنى اما تخيله imaginer واما تصوره concevoir . وليس فى الوسع أن نتخيل العدم لأن هذا يقضى أن نتخيل زوال الادراك الخارجى والادراك الباطنى معا . والواقع أن غياب الواحد منهما يعنى حضور الآخر ، فنحن نستطيع فحسب أن نتخيل بالتناوب انعدام الادراك الخارجى أو انعدام الادراك الباطنى ، أى أننا نتأرجح بين الصور الذاتية والصور الموضوعية ، ولكن لا نستطيع أن نتخيل انعدام الاثنين معا . واذن فليس فى وسع العقل أن يتخيل زوال الكل ، واذا حاولنا ذلك فاننا نتبين ولو بطريقة غير واضحة أننا نفكر وأن شيئا مازال من ثمة قائما (٤٠) . كذلك ليس فى الوسع أن نتصور العدم سواء أكان بصدد الأشياء الخارجية أم بصدد حالات الشعور الباطنية . وذلك

---

(٤٠) Henri Bergsn : L'Evolution Créatrice (Alcan, Paris 1939),p. 302.

لأنــه لا يمكن اشتقاق النفى من الوجـــود ، فـان عمليــة النفى ـ كمـا يراها برجسون ـ ليست مناظرة للتوكيد ، وانما هى استبعاد لتوكيد ممكن. فاذا وجدت منضدة سوداء وقلت انهـا ليست بيضـاء فأنا لا أعبر بذلـك عما رأيته ، وانمـا أطلق حكمـا على القضية الممكنة التى تقول ان المنضدة بيضـاء • ومن هنـا يتضح أن عملية النفى لا تستطيع أن تخلق فى أذهاننـا أفكـارا سلبيـة ، فهى توكيـد من المرتبـة الثانيـة ، أى أنهـا تؤكـد شـيئا عن قضية تؤكـد بدورهـا شيئا آخـر • فليس هنـاك عنـد برجسـون نفى أو سلب ، ولا يمكن بالتالى أن نتصور العـدم • ان فكـرة العدم هـى فكـرة متناقضة ، فالشخص الذى يأمـل أن يجـد شيئا ثـم يجد شـيئا آخـر يعبر عن خيبة أمله بقوله : « انى لـم أجـد شـيئا » ، مع أنـه فى الواقع وجد شـيئا آخـر وأحس ازاءه بعاطفـة من نوع معين • فالغـاء موضوع ما يتضمن احلال غيره محله ، والغـاء احساس أو انفعال أو فكرة يتضمن حضور غيرها (٤١) • ومن هنـا يـرى برجسون أن تصـور العدم ليس الا تصـورا لعناصر ايجابيـة • وهـذه العناصر هى أولا نوع من الاستبدال ، أعنى استبدال الشىء الـذى نجـده بالشىء الـذى كنـا نبحث عنـه ولـم نجده ، وثانيـا شـعور بالرغبـة أو بالأسـف : الرغبة فيمـا نجده أو الأسف على ما لـم نجده •

واذن فليس فى الوسـع أن نتمثـل الفراغ أو العـدم سـواء حاولنـا أن نتخيله أم أن نتصوره • اننـا عندئذ لا نتمثـل فراغا أو عـدما وانمـا وجودا وملاء • ففكـرة العـدم هى فكـرة زائفة لا معنى لها • ونحن حين نقول عن شىء انه غير موجود فان هـذا القول نفسـه ينطوى على تناقض فى الحدود لأن تفكيرنا فى شىء لا ينفصـل عن افتراضنا لوجوده (٤٢) •

هكذا يرى برجسون أنه من الخطـأ أن نتسـاءل لماذا كان ثمـة وجـود بدلا من العدم ، فان هذا يعنى أننا نضع العدم أولا وأن الوجود يجىء انتصارا لاحقـا على العـدم • يقول برجسون : « اننا حين ننتقل من فكرة العـدم كى نصل الى فكـرة الوجود فان ما نبلغـه هو ماهية منطقية أو رياضية وبالتالى غير زمنية ••• لذلك ينبغى أن نعتاد التفكير فى الوجود عـلى نحو

---

(٤١) L' Evolution Créatrice, p. 306.

(٤٢) Ibid.. p. 309.

مباشر دون أن نحور حوله ودون أن نتجه أولا الى شبح العدم الذى يتداخل بيننا وبينه » (٤٣) ٠

ويقابل هذه النظرة الكلاسيكية الايجابية — التى تضع الأولية للوجود وتعتبر العدم مجرد نفى يجىء فى المرتبة الثانية — نظرة أخرى تفترض العدم سابقا وشرطا لعملية النفى ٠ وربما كان أول من أخذ بهذه النظرية وجعل العدم فى صميم الوجود وأساسا أصليا فى تركيب الوجود هو هيدجر فى كتابه الوجود والزمن Sein und Zeit ، الذى صدر عام ١٩٣٧ وكذلك فى محاضرته « ما الميتافيزيقا ؟ « Was ist Metaphysik ? التى ألقاها سنة ١٩٢٩ (٤٤) ٠ وعن هيدجر أخذ سارتر فكرة العدم بهذا المعنى الانسانى ٠ ونحن قد عرفنا أن سارتر — مثل هيدجر — يتابع المنهج الفينومنولوجى ، وأن هذا المنهج يقضى بأن ننظر الى الوجود من حيث ما يبدو للانسان أو كما هو ماثل فى الوعى ٠ وسارتر يتابع نفس المنهج بصدد فكرة العدم فينظر اليه من حيث هو ماثل فى الوعى ٠ ومن هنا كانت نظرة سارتر للعدم باعتباره متعلقا بالوعى ، فالوعى هو مصدر العدم ، وعن طريق الوعى يأتى العدم الى الأشياء ٠

ويتضح ذلك أولا من النظر فى مسألة الاستفهام ، اذ أن الاستفهام يفترض العدم من أوجه ثلاثة (٤٥) : انه يفترض العدم أولا من حيث ان الذى يسأل عن شىء يتجه اليه ويتوقع منه احدى اجابتين متساويتى الامكان : نعم أم لا ٠ انه يتوقع من الموضوع الذى يسأل عنه أو يسأله أن يجيب بالسلب كما يتوقع منه أن يجيب بالايجاب ٠ فكل سؤال اذن يحتمل السلب كما يحتمل الايجاب ٠ واحتمال الاجابة السالبة ينطوى على معنى العدم ، كأن السؤال اذن — بتوقعه الاجابة السالبة — يفترض العدم فى صميم الوجود الخارجى من حيث هو موضع سؤال ٠

والاستفهام يفترض العدم ثانيا من حيث ان السائل لا يعلم بمدى تحقق هذه الاجابة السالبة ، والا لما كان هناك وجه للتساؤل ٠

---

(٤٣) L'Evolution Créatrice, p. 323.

(٤٤) راجع A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 256-261

(٤٥) L'Etre et le Néant, p. 39 & 40.

تحقيقـة الوجود الخارجي التى هى موضع التساؤل تكون غائبـة عن السائل أى منعدمة بالنسبة لـه ٠ كأن عـدم العلم اذن بنوع الاجابة يفترض كذلـك العـدم ٠

والاستفهـام يفترض العـدم ثانيا من حيث ان كل سؤال يفترض اجابة، والاجابة هى تعيين وتحديد أى تأكيـد لاحتمـال واحـد مـع نفى الاحتمـالات الأخـرى ٠ فهـذا النفى ينطوى على العـدم الناشىء عن التحديد ، اذ أن كل تعيين هو سـلب وعـدم ٠ فالعـدم اذن متضمن فى الاستجواب من أوجـــه متعددة ٠

هكذا ينتهى سارتر ببحثـه عن أصـل الاستفهـام الى النتيجة الخطيرة التى تقرر أن العـدم هو أصـل السلب وليس العكس ، أى وليس السـلب هو أصـل العـدم كمـا كانت تـرى الفلسـفات القديمـة ٠ بهـذه النتيجة تصبح الأولية للعدم من حيث ان العدم هو الأصـل والشرط لعمليـات السلب ومن حيث ان السلب هو الأصل والشرط لكل تساؤل أو استفهام ٠

وكمـا اتضح لنـا العـدم من النظـر فى موقف الاستفهـام يتضح بالمثل من النظر فى القضية السالبة ٠ يقول سارتر : « ان الشرط الأساسى لامكان أن نقـول لا هو ان يكون اللاوجود حاضرا حضورا مسـتديما فى أنفسنا وخارج أنفسنا ـ هـو أن يكـون العدم حائما حول الوجود » (٤٦)٠ ولتوضيح ذلك يجدر بنا أن نذكر المثال المشـهور الذى أورده سارتر فى كتابه « الوجود والعـدم » (٤٧) والذى يبين لنـا أن هنـاك عدمـا فى صميم الوجود ، وأن هـذا العـدم هو أصـل الحكم السلبى ٠ هـذا المثال هـو مثال المقهى حيث أكون متواعدا على اللقاء مع أحـد الأصـدقاء ٠ فحين أدخل الى المقهى متخلفـا قليلا عن موعدى يكون المقهى بكل ما فيـه من مقـاعد ومناضـد وبكل رواده وضوضائه وجودا ممتلئا ٠ ولكن بحثى عن صديقى أو توقعى له يعنى أن كل الأشياء التى يقع عليها بصرى فى المقهى تتلاشى ، أو بتعبير سارتر تكاد تذوب حيث تقـع فى هامش الشـعور ٠ انهـا تنحـل

---

(٤٦) L'Etre et le Néant, p. 47.

(٤٧) Ibid., p. 44-46.

الى نوع من اللاوجود . وهـذا اللاوجود هو الشرط الضرورى لظهور الصورة الرئيسية التى هى حضور صـــديقى ، انه بمثابـة نوع من الأرضـيه background التى سترتسم عليها صورة صديقى . ولكنى لا أجد صديقى ، عندئذ يبدو لى غياب هذا الصديق كأنه نوع من اللاوجود قـائم بين نظرتى وبين المقهى الذى يتلاشى .

من هـذا نرى مباشرة ن هنـاك عدما مزدوجـا : فثمة عـــدم فى تلاشى المقهى كشرط لظهور صورة صديقى أى من حيث انه يتحـــول الى « أرضية » كى تنطبع عليهـا صورة صديقى ، وثمـة عـدم فى التلاشى المستمر لهـــذه الصورة التى اتوقعهـا وهى صورة هـذا الصديق والتى لا اجدهـــا فى نفس الوقت . وعلى ذلك فعندما أقـــول : « صديقى ليس موجودا هنا » وأصدر هذا الحكم السلبى فان الأمر لا يرجـع الى حصولى على مقولة السـلب وانما يرجع بالعكس الى مثول اللاوجود أو العدم بالنسبة لى .

وأول ما يجب أن نلاحظه مما سبق هو أن العدم - فى فلسفة سارتر - ينبغى أن يفهم بمعنى انســانى لأن ســارتر يشتقه من ظـاهرة التســاؤل ثم من ظاهرة النفى وهى ظواهر انسانيـة . وكذلـك حين يشتق العدم من صلب الوجود فانه ينظر الى الوجود من حيث ما يبدو للانسان كمـــا تقضى بذلك الفينومنولوجيا . ففى المثال السابق بدا المقهى بالنسبة لى مصطبغا بطـابع العدم رغم أنه فى ذاته وجود ممتلىء . فالعـدم هو عـدم فى نظـر الانســان وحـده وبالقيـاس اليه وليس عدمـا فى نفس الوجـــود الموضوعى مستقلا عن الانســان . ومن هنـا كان الانســان فى فلسفة ســارتر لا يستطيع اعدام أى موجود موضوعى فى ذاته ، وانمـا كل ما يستطيعه هـو اعـــدام هـذا الموجود بالنسبة لـه وفى نظـره فحسب . انه يستطيع أن يعـدم صـــلته بأى موجود لا أن يعـدم الموجود فى ذاته . ولكن ما معنى اعـــدام الصلة بالموجود ؟

ان الوعى كما رأينـا يقصـــد الأشـــياء - فى - ذاتها لينفصـــل عنها . وهذا الانفصـــال معنـاه أن الوعى يعى الأشـياء ويتميز عنهـــا فى آن واحـد . وبوعى الاشـــياء تتحول من وجود - فى - ذاته الى وجـــود لأجلنا . ومعنى ذلك أن الوعى يقتطع من العماء المشوش شكلا ويكسبه معنى،

أى أنه يخلق من ركام الشىء - فى - ذاته الذى لا معنى لـه حـدا أى شيئا معينا • وهو اذ يفعل ذلك فانه يعتبر مؤقتا أن الأشـياء الأخـرى التى لا يقصـدها غير موجودة ويقذف بهـا فى العـدم • « الوجـود المعتبر هـو « هذا » وعدا هـذا « لا شىء » • « ان الدفعى الذى يوكل اليه هـدف ما يعنى بتصويب مدفعه نحو اتجاه معين بصرف النظـر عن جميـع الاتجاهات الأخرى » (٤٨) • فالادراك اذن هو اقتطاع شىء من سـائر المظـاهر ووعى هذا الشىء مع التميز عنه ، أى أن للوعى يضع نفسـه خارج الوجـود • انه - كما يقول سارتر - « وجود يأتى العدم بواسطته الى الأشياء » (٤٩)• فلكى يعطى للوعى معنى لشىء ما عليه أن ينفصل عن الأشـياء الأخرى وأن يرميهـا فى « العدم » • وهـذا يعنى أن الوعى لكى يقتطـع من الواقـع ويعطيه معنى فانمـا عليه أن يختار وأن يحذف ، وليس الاختيار والحذف والتفسـير بالتالى الا عملية التفكير • فمعنى الملاشـاة (٥٠) اذن هـو التفكير • وبغير هـذه القدرة ، أى بغير العـدم ، لكان الوعى محصورا فى الوجود ، ولكان بالتالى واقعـا متحجـرا شبيهـا بنفسـه ، أى لكان مثل « الوجود - فى - ذاته » خاليـا من الحريـة ، بينمـا الوعى حـر والعدم هو الذى يتيح لـه مجـال الحرية • فالعـدم اذن يرفـع الوعى بدلا من أن يخفضه •

والوعى لا ينفصل عن الأشياء فحسب • وانما هو ينفصـل كذلك عن ذاته أو هو يلاشى ذاته • وهذا هو ما يتيح للوعى أن يعرف نفسـه • ان معـرفة الوعى لنفسـه تتضمن ابتعاد الذات عن نفسـها ، ومن ثمة فان الذات تعانى شيئا من الفراغ أو النقص . لأن الحضور للذات أى معرفة الذات لنفسها يتطلب مسـافة أو بعدا بين العارف والمعروف • وهـذا النقص ضرورى يسميه سارتـر عدما ضروريـا ويمثله « بالدودة فى الثمرة » أو « بالسوس فى الخشب » ، فهو اذن مرض من أمـراض الوجود • الا أن هذا المرض هو الذى يتيح للوعى أن ينفصـل عن ذاته وعن ماهيته بحيث لا يتعين

---

(٤٨) L'Etre et le Néant, p. 43.

(٤٩) Ibid., p. 58.

(٥٠) ينبغى أن نلاحظ أن فعل néantir أو néantiser لا يتضمن فكـرة التحطيم أو الابادة aneantissement ، ولكنـه يعنى مجرد الاحاطة بمجال من اللاوجود non-être .

أو يتحدد بمقتضى هذه الذات . وانما يظل بانفصاله عنها مستقلا وحرا .

والوعى ليس قاصرا على الادراك أى لا تنعكس عليه الموضوعات فحسب، ولكنه يختزن منها ويتصور الأشياء المخزونة ويضع الأسئلة بازاء كل ذلك. فلكى لا تختلط التمثلات المتصورة بالأشياء المدركة لابد للوعى أن يلاشى تصوراته ليدرك حسيا ، أو يلاشى مدركاته الحسية ليتصور . فالعدم والملاشاة شرط الادراك والتصور .

والمقارنة بين فعل الادراك الحسى وفعل التخيل من حيث الاتفاق والاختلاف تكشف عن مثول اشياء فى الذهن غير موجودة ، أى عن قدرة الانسان على تصور ما هو عدم . فالتخيل يحمل اذن من جهة عامل انكار اذ هو حكم سالب بالمعنى الدقيق ، ومن جهة أخرى يحررنا من شرائط الوجود العالمى . فهو اذن شرط لحرية النفس (٥١) — وسنعود لموضوع الحرية بصدد الحرية السارترية . والذى يهمنا هنا هو قيام الخيال على أساس قدرة النفس على النفى : اذ أن هذا النفى يتضمن السلب والعدم ، كما يتضمن ارتداد الفنان على مسافة مناسبة من اللوحة تحديدا لجملة الصورة وملاشاة لمجموع اللمسات الصغيرة التى تؤلفها (٥٢) .

وسلوك الوعى أثناء الانفعال يبرز كذلك فكرة العدم ، فان الاغماء بسبب الخوف الشديد من خطر محقق كمواجهة حيوان مفترس يعنى ملاشاة أو الرغبة فى ملاشاة هذا الخطر بحيث لا نعود نراه أو نحس به ، وهذا السلوك هو أقصى ما نستطيعه فى مثل هذه الحالة . « فأنا أستطيع أن الاشى الخطر كموضوع للوعى ولكنى لا أستطيع ذلك الا بأن ألاشى الوعى ذاته » (٥٣) .

وينبغى أن نلاحظ أن العدم بهذا المعنى وفى فلسفة سارتر ليس شيئا مطلقا بل هو شىء نسبى بالمعنى السارترى أو تابع لأفعال الوعى . وقد

---

(٥١) نجيب بلدى : مجلة الكاتب المصرى : عدد ابريل ويوليو سنة ١٩٤٦ : الادراك والخيال — الخيال والوجود .

(٥٢) L'Imaginaire, p. 234.

(٥٣) Esquisse d'une Théorie des Emotions, p. 55.

عرفنا أن الخاصية الجوهرية للوعى هى القصد ، وأن الوعى ليس وعيا فحسب ولا يمكن أن يكون كذلك ، بل هو وعى بشىء ما أو هو يتجه نحو شىء ما . فالوعى هو فعل اتجاه أو هو فعل قصد . فاذا كان العدم تابعا لأفعال الوعى وكان الوعى بالضرورة فعل اتجاه وقصد ترتب على ذلك أن العدم ضرورى وفى نفس الوقت نسبى : ضرورى لأن الوعى بالضرورة فعل ، والفعل — سواء أكان ادراكا أم تصورا أم تخيلا — يقتضى بالضرورة العدم . والعدم كذلك نسبى لأنه متعلق بأفعال الوعى أو هو تابع لها .

* * *

رأينا المقولات الأساسية فى فلسفة سارتر وهى : « الوجود — لأجل — ذاته » و « الوجود — فى — ذاته » و « العدم » . لذلك يتسم أكبر مؤلف فلسفى له بعنوان «الوجود والعدم» . ولكلمة الوجود عند سارتر معانى مختلفة (٥٤):

---

(٥٤) تأثر سارتر فى استعمالاته لكلمة الوجود l'être بكل من هجل وهيدجر . ويمكننا أن نجمل هذه الاستعمالات التى وردت فى « الوجود والعدم » فى عشر معان هى :

أولا : الوجود بمعنى مطلق سواء أكان « هذا الوجود حاصلا للانسان أو الاشياء » أم « وجود الماهية متحققا للانسان أو للأشياء » ، وهو مايقابل فى الألمانية das Sein ويعبر عنه بالفرنسية بكلمة être ويقصد بها l'être en general أى الوجود بصفة عامة .

ثانيا : الوجود — فى — ذاته chose ou être-en-soi ويعبر عنه فى الألمانية بكلمة das Seindes ويعبر عنه بالفرنسية بكلمة existant brut ، وهو الوجود الخام قبل أن يضفى عليه الوعى أى دلالة ، أى الوجود معتبرا خارج جميع العلاقات مع الوعى الانسانى . وسارتر يميز هذا الوجود — فى — ذاته بهذا المعنى أحيانا بكتابة كلمة être بحروف مائلة italique أو بوضع خط تحتها . ولكننا لا نعرف هذا الوجود الا اذا اتجه اليه الوعى وتجاوزه . عندئذ يصبح هذا الشىء أو هذا الوجود متصفا بالوجود sein كما فى المعنى الآتى فى « ثالثا » . =

أهمها «الوجود ـ لأجل ـ ذاته» و «الوجود ـ فى ـ ذاته» ، فهذان يكونان نحوين للوجود متطلقين أحدهما بالآخر من حيث ان الوجود ـ لأجل ـ ذاته هو انفصال مستمر عن الوجود ـ فى ـ ذاته . وإزاء هـذا الانفصـــال أقامت المذاهب الفلسفية منذ عصر اليونان من الوعى أو الأشياء جوهرين منفصلين ، فبقى الوجود لدى هذه المذاهب ثنائية لا تنحل ، واستحالت المعرفة وامتنع العمل .

=

ثالثا : وتطلق كذلك كلمــة الوجود l'être بصفة خاصــة بمعنى وجود الموجود être de l'existant . ويقصــد بذلك الموجود الخام existant brut بعـد ن يتخـذ دلالة بمـا يضفيه عليه الانســان من معان ، أى يقصد به الوجود ـ فى ـ ذاته être-en-soi بعد أن يتجه اليه الوعى فيجعل منه موضوعا مدركا . وهـذا هو الفرق بـين معنى الوجود ـ فى ـ ذاته هنـــا ومعناه المذكور فى « ثانيـا » . (أنظر التعليقـات ١٩ ، ٢٠ بالهامش ، الفصـل الثانى ، المقالة الأولى) .

رابعا : الوجود الماهوى أو وجود الماهية ، وهو ما يقابل فى الألمانية das Wesen أو existenz ، ويعبر عنه بالفرنسية أيضـا بكلمة être ويقصد بهـا être de l'essence أى وجود الماهية فى مقابـل وجـــود الموجود être de l'existant المذكور فى « ثالثا » . وهذا الوجود الماهوى هو ما يعنيه سارتر فى قوله ان الماهية Wesen هى ما قد كان Was gewesen ist

خامسا : الوجود ـ لأجل ـ ذاته l'être- pour-soi ويعبر عنـه بالكلمة الألمانية das Dasein أى الوجود . وهو يعنى وجود الوعى أو الشعور من حيث هو وجود عينى أو حضور بالفعل أى الوجود ـ هنا l'être - la ويقصـد به الوجود الانســانى l'être ou l'existant humain أى وجود الوعى الانســانى أو الحقيقــة الانســانيــة .

سادسا : الوجود ـ فى ـ ذاته ـ لأجل ـ ذاته l'être -en-soi-pour-soi. وهذا هو ما يصبو الانسان عبثا وبغير طائل الى تحقيقه أى الى أن يكون الله .

سابعا : الوجود المعقول l'être intelligible وهو ما ينتج عن وعى الانســان للأشياء وللماضيه وعن تجـاوزه لذلك . فكل مـا ينتج عن هـذا التجاوز يتميز بالحصــول على معنى ودلالة أى الحصـــول على وجــود être ، فالتجاوز هنـا هو الفعل الذى يمنح الموجود l'existant حقيقة الوجود l'être .

ثامنا : الوجود ـ فى ـ العالم l'être-dans-le-monde وهو ما يقابل بالألمانية das-in-der-Welt-Sein ويقصد به الوجود العينى وهو =

وهذا هو ما يمكن أخذه على هذه المذاهب الفلسفية ، سواء أكانت قائمة كالمثالية على أولية الوعى أم كالواقعية على أولية الموضوع · أما سارتر فيقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعى - لا على أنه مادة أو عملية أو وظيفة ، بل باعتباره حضورا انسانيا فى العالم - بأنحاء الوجود المختلفة · ومثل هذه العلاقة بين الذات والموضوع لا يمكن أن تقوم ولا يمكن بالتالى أن تسمح بقيام المعرفة والعمل وأى شكل عن أشكال التجاوز اذا نظرنا الى الوعى على أنه وجود متطابق مع الأشياء أو الموضوعات العالمية ، وانما تقوم هذه العلاقة اذا اعتبرنا الوعى مجرد انفصال دائم وملاشاة مستمرة يتحدد الوعى بمقتضاها بأنه لا شىء أو بأنه حركة انفصال فحسب · هذا الوعى أى هذا اللاشىء البحت الذى يضعه سارتر ليحدد الوجود ويعرفه دون أن يكون خاصية له أو شيئا آخر موضوعا ازاءه ليس مجرد فرض افترضه سارتر ليحل به اشكال الفلسفة وانما له مكانه فى وصف الشروط الوحيدة التى تجعل حضورنا فى العالم ممكنا ·

=

الوجود الانسانى ، أى نفس المعنى المذكور آنفا فى « خامسا » ، ولكن منظورا اليه من حيث هو وجود فى العالم ، أعنى باعتباره فى وضع معين من العالم مع الموجودات العينية الأخرى (الوجود والعدم ص ٩٧) ·

تاسعا : الوجود - لأجل - الآخر l'être-pour-autrui ويعنى به سارتر وجود الأنا على نحو ما يراه الآخر · وهو يؤسس بعدا فى وجود الوعى أو يجعل منه وجودا - فى - ذاته لكنه وجود يختلف عن واقعه العارض أى عن الوجود - فى - ذاته الذى هو ماضيه · (راجع الفصل الثالث وبصفة خاصة المقالة الأولى) ·

عاشرا : الوجود - فى - وسط - العالم وهو ما يقابل فى الألمانية das-in-der--Mitende-Welt-Sein ، ويعبر عنه بالفرنسية بالوجود - فى - وسط - العالم être-au-milieu-du-monde ويقصد به وجود الوعى أو حضوره حضورا ساكنا سلبيا كأنه موضوع بين موضوعات أخرى (الوجود والعدم ص ٩٧) ، فهو يعنى الوجود الانسانى اذا طغى عليه الوجود المادى أو الوجود - فى - ذاته · والفرق بين هذا الوجود والوجود - لأجل - ذاته المذكور فى « خامسا » هو أن الموضوعات الأخرى تصبح ازاء الوجود - لأجل - ذاته أى فى علاقتها مع الوجود العينى Dasein مجرد أدوات ustensiles ، بالألمانية Zeug ، بينما فى معنى الوجود المذكور فى « عاشرا » يكون الوجود الانسانى قد طغى عليه الوجود المادى للأشياء حوله ·

وعلى هذا فالأنطولوجيا كما يقيمها ســـارتر تبين لنا كيف يتعلق الوعي بالجســم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل ، وبالمعــرفة وبالرغبة والارادة والاختيار ، وبالحيـــازة والعمـــل ، وبالقيمــة والمثل ، وأخيرا بكل وعى آخر . والغاية عنــد ســارتر من هذه الدراســة هى أن يكشف عن موقف الانســـــان وعن حريته ، وأن يبين امكان المعرفة وامكان العمل ، وأن يضع أساسا للأخلاق - متابعــا فى كل ذلك المنهج الفينومنولوجى .

ثانيـــا : الموقف الأســـاسى ـ الحرية

لتضح لنــا أن العــدم يقوم فى صلب الوجود ، يصــدر عن الوعى أى عن الانسان ، ويحدث فى الأشياء فراغا وتمزقا · » واستعداد الانســـان لافراز عدم يعزله ، قد سماه ديكارت بعـــد الرواقيين حرية » (١) · ولكن ســارتــر يــرى أن للحريـــة بهذا المعنى لا تعدو أن تكون لفظا ، فلا ينبغى أن نكتفى بهــذا بل نتســاءل على أى نحو يجب أن تكون الحــرية الانسانية حتى يلزم أن يأتى العدم عن طريقهــا الى العالم (٢) ·

ليست الحرية ـ فى فلسفة سارتــر ـ قدرة من قدرات للروح أو ملكة يكتسبها الانســـــان ، ويمكننا أن نتناولها بعيدة عنه وأن نصفها كشئ مستقل ، وانمــا هى فى صميم وجود الانســان بحيث لا يمكن تناولهــا دون أن ندرس الوجود الانســانى · ولكن للوجود الانســانى ـ كمــا رأينـــا ـ هو الوجــود الذى ينفذ عن طريقه العــــدم الى الأشـــياء · انه شرط لازم لظهور العــدم ، وبالتالى فان الحريــة هى شرط لازم للعدم · والعلاقـــة بين وجود الانسان وماهيته ليست شبيهة بعلاقة وجود الأشياء وماهياتها· فنحن قــد رأينــا (الفصـــل الثــانى ـ المقالة الأولى) أن الانســان ليس حاصـــلا أصـــلا على أى ماهية معينة تتحدد فى نطاقهــا أفعاله ، وانمــا وجوده سابق على الماهية كما يقول سارتر ، بينما الأشياء تخضـــع لماهياتها ، كمــا تنمو الشــجرة ـ حين تتوافر لها البيئة اللازمة ـ وفقــا لماهيتهـــا التى تنطوى عليهــا البذرة الصغيرة · واذن فالحريـــة الانســانيـــة هى ـ مثـــل الوجود ـ سابقــة على الماهية · يقول ســـارتر : « ان ماهية الكائن البشرى معلقة بحريته · وان ما نسميه حرية هو اذن لا يمكن تمييزه عن وجود «الحقيقة الانسانية » · ان الانســان لا يوجــد أولا ليكون بعــد ذلك حرا ، وانمــا ليس ثمة فرق بين وجود الانســان و « وجوده ـ حرا » (٣) ·

يربط ساتر اذن من جهة بين للوجود الانســـانى وبين العدم من حيث ان الوجود لازم لافراز العدم ، وهو يربط من جهــة ثانيــة بين للوجود الانسانى

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 61.

(٢) Ibid., p. 61.

(٣) Ibid., p. 61.

وبين الحريـة من حيث ان الحرية هي في صميم الوجود وتسـبق الماهيـة الانسانيـة · ومعنى ذلك هـو أن الحريـة في فلسفة سـارتر هي مرتبطة بمسألة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره · ونحن نريـد أن نقتصر على هـذه العلاقة بين الحرية والعدم لنرى كيف ينتهي سارتر الى النظـر الى الحرية باعتبارهـا تركيبـا أصيلا في صميم الوعي ، والى التوحيد بين الحرية الانسـانيـة وقدرة الوعي على افراز العـدم ·

أول ما يبدو لنـا هو أن انفصـال الانسـان عن العـالم مشروط بانفصاله عن ذاته · والواقع أن هذا الانفصـال أو الفـرار من الذات ـ كمـا لاحظ سارتـر بحق ـ هو من مميزات الفلسـفة الحديثة · فنجده في الشك كمـا وصفه ديكارت ، وفي الروح المطلق الذى تكلم عنه هجل ، وفي معاني التجاوز عنـد هيدجـر والقصـد عنـد برنتانو وهوسرل ، فجميـع هـذه الفلسفات ترى في الوعي الانساني نوعـا من الفرار من الذات ، ولكنهـا لا تنظـر الى الحرية باعتبارهـا تركيبـا أصيلا في صميم الوعي (٤) ·

أما سارتر فيرى أن « الحرية هي الكائن البشرى الذى يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه » (وكذلك مستقبله) (٥) · ومعنى ذلك أن الوعي حاصـل على قدرة الانفصـال عن ذاته أو حاصل على قـدرة الفرار من ذاته · وانفصال الوعي عن ذاته يعنى أن يقـوم الانفصـال بين الحاضر النفسي المباشر من جهـة وبين الماضى أو المستقبل من جهـة أخـرى · وهـذا الانفصـال نفسه هـو العـدم اذ أن مـا يفصـل السابق عن اللاحق انمـا هو لا شيء ، وهذا اللاشيء لا يمكن عبوره اطلاقـا لمجـرد أنـه لا شيء (٦) · وهـذا لا ينفي تعلق الوعي الحاضر بالوعي السابق من حيث ان الأول يفسر الثاني أو يغيره مع بقـاء الوعي السابق على أساس هـذه العلاقـة الوجودية مستبعدا أو موضوعا بين قوسـين ، كمـا يوضـع العـالم في ذاته وخـارج ذاتـه

(٤) L'Etre et le Néant, p. 62.

(٥) الوجود والعدم ص ٦٥ ـ ان الوعي يستبعد ماضيه حين يقـول : « أنا لست هذا الماضى » ، ويستبعد مستقبله حين يقول : « أنا لست هـذا المستقبل » · ونحن نقتصر هنـا على دراسـة انفصـال الوعي عن الماضى لأنه اذا تأكدت حرية الوعي ازاء الماضى فهى تتأكد بالأولى ازاء المستقبل ·

(٦) L'Etre et le Néant, p. 64.

بين قوسين عندما يمارس الوعى التعليق الفينومنولوجى . واذن فليس ثمة حاضر للوعى الا من حيث ان الوعي يملك القدرة على اللاشاة ، وهذه القدرة هى ما يتيح للوعى الافلات من العلية لأن العلية تلزم التالى بما يكون عليه السابق ، بينما التالى هنا أى الحاضر منفصل عن السابق حر ازاء الماضى . وهذا هو معنى أن يكون الوعى قادرا على أن يدخل بين الحالة الواقعة والحالة السابقة هذا « اللاشىء » . وعلى نفس النحو السابق - وكما رأينا فى « القسم الأول من هذا الفصل » - ليس ثمة وعى الا من حيث هو حاضر ازاء موضوع ليس اياه ، أى من حيث هو انفصال عن الموضوع وارتداد مستمر ازاء الموجودات .

هذا الارتداد أى الانفصال واللاشاة هو ما يتيح الحرية الانسانية ، لذلك يتجدد الوعى باستمرار بسبب اللاشاة بأنه انطلاق مما كانه فى الماضى وحتى اللحظة الحاضرة تجاه المستقبل لأنه قد كان الماضى الذى تعداه وسيصبح المستقبل الذى لم يكن بعد . - وهذا هو معنى عبارة سارتر « أن الوعى هو ما هو ، وهو ما ليس هو » ، فالوعى هو ماضيه وكذلك مستقبله وهو فى نفس الوقت ليس هذا الماضى أو هذا المستقبل . وهذا يعنى أن الكائن الواعى حر ، لأن رفض الماضى وتعديه وكون الانسان متجاوزا لذاته متجها نحو امكانيات السلوك المستقبل ونحو ما يرسمه لنفسه انما يعنى أن الانسان حر أو بالأحرى الانسان هو الحرية .

الحقيقة الانسانية اذن هى الحرية الانسانية - هى هذا الرفض المستمر وهذا التجدد المستمر بحيث لا يستطيع الانسان أن يقرر ما هو كائن ، لأنه بينما يحاول أن يتكلم فان ما يتكلم عنه ينزلق الى الماضي ويصبح ما كان وليس ما هو كائنه . ذلك اذن هو شأن الوعى عندما ينعكس على ذاته ، فان النفس المنعكسة ليست هى النفس العاكسة . فالوعى ليس ما هو كائن بل ما هو لا يكون وما هو سيكون : انه ليس ما هو كائن بمعنى انه ليس حاضره ، لأنه دائما يتجاوز هذا الحاضر وينفصل عنه ، كما يفعل مثلا الطالب الراسب حين يقرر الخروج عن كسله مؤكدا حريته وتجدد خلقه بصفة دائمة ، وكما كان يفعل الرجل الفرنسى ابان الاحتلال الألمانى حين يرفض هذا الاحتلال ويعمل على التخلص منه . والوعى هو ما - لا - يكون الآن ، أى الذى كان بمعنى ماضيه الذى تعداه ، كما يفعل « الرجل

الذى يتوقف بإرادته عند فترة من حياته فيرفض اعتبار التغيرات اللاحقة » (٧) ، وكما هو الحال لدى المصابين بأمراض نفسية الذين يرى التحليل النفسى أن حياتهم الوجدانية تقف بهم عند احدى مراحل النمو الطفلية. والوعى هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذى يتجه اليه ويتدفق نحوه فى انفصاله عن الماضى ، كما يفعل فى معظم الأحيان الرجل المتحرر الذى يؤمن بالمستقبل ويعمل على تحقيقه والتخلص من حاضره وماضيه ،..أو كما يفعل كذلك الرجل الحالم الذى يأمل دائما فى مستقبل وغد يحقق له أحلام يقظته . ومعنى ذلك أن سارتر ينظر الى الوعى من وجهات متعددة ويطلق عليه ما يجتمع من هذه الوجهات من محمولات : فالوعى « هو الماضى » منظورا اليه كشىء محقق أى من حيث هو جمود ، والوعى « هو المستقبل » منظورا اليه فى تدفقه أى من حيث هو حياة وتدفق ، والوعى ليس « شيئا » منظورا اليه فى حاضره . وهذه الاعتبارات هى التى يستخدمها سارتر فى تعريف الوعى تعريفات مختلفة قد تبدو معقدة لأول وهلة الا أنها تنحل الى قضايا بسيطة اذا راعينا فى النظر اليها هذه الوجهات المختلفة . وجميع هذه الوجهات تجعل من الوعى كما يقول سارتر « الموجود الذى يكون ما لا يكونه والذى لا يكون ما يكونه » (٨) ، وتعنى أن الوعى من حيث هو وعى ليس الا القدرة على الملاشاة أو الانفصال أو كما يقول سارتر القدرة على افراز العدم . بهذه القدرة يتحدد الوعى بأنه حرية — فالحرية هى قدرة الوعى على أن يفرز عدمه الخاص .

ولكن الحرية من جهة أخرى وفى نفس الوقت هى قدرة الوعى على أن يقرر ذاته . ويتضح ذلك من النظر فى الوعى الانسانى من حيث هو يفكر فى ذاته وفيما عداه من الأشياء ، فان الوعى الانسانى يضع بذلك خارجه كل ما هو ليس اياه — واذن فثمة أنا وثمة عالم أضعه فيحيطنى ويشملنى ضمن نطاقه . والكائن الواعى يتجاوز العالم أى الوجود الخام الذى يتحول

---

(٧) L'Etre et le Néant, p. 73.

(٨) هذا النص الذى يعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى من حيث هو انفصال وملاشاة مستمرة واتجاه وشروع دائم يرد فى « الوجود والعدم » مرارا ويكاد يتكرر فى معظم فصوله . ونحن نشير اليه هنا كما جاء فى ص ٩٧ وص ١٨٣ من « الوجود والعدم » .

بمجرد تجـاوزه الى وجـود معقـول (٩) • فالتجاوز هو ما يمنح صفة الوجود للموجـود بمعنى أن يصبح معقـولا فيكتسب طابعـا معينا ومعنى خاصـا ، كأن يصبح مرغوبا فيه أو مرغوبا عنه ، وكأن يصبح عائقا أو أداة • فالعالم يتحول عن طريق التجاوز من كاووس مبهم الى أشياء ذات دلالات محددة • وبسبب هذا التجـاوز يتصف الوعى بأنه حـر - فالحرية هى قدرة الوعى على التجـاوز بحيث يضع ذاتـه ويضع العـالم والفعلان متلازمان •

وربما كانت المقارنة هنا بين معنى التجـاوز عند سارتر ومعنى التجاوز عند هيدجر تتيح لنـا أن نتبين ارتبـاط فكرة التجـاوز عند كليهما بتقرير الحرية الانسانية : ففى فلسفة هيدجر ليس الانسان ذاتـا مغلقة على نفسها ، وانما هو وجـود أو وعى متجه ضرورة - وبحسب خاصية القصد التى قررها هوسرل - نحو موضوع ما • والتجاه الوعى نحو الموضوع يعنى أنه ليس وعيا فحسب ، أعنى وعيا بغير موضوع ، والا لم يكن وعيا ، ولكنه وجود فى حركة دائبة يترتب عليها مباشرة أن يتجاوز الانسان ذاته ليتجه نحو شىء ما • ولكن هذا التجاوز لا ينتهى بالانسان الى شىء أعلى منه كما فى فلسفة كيركجارد مثلا أو جبرييل مارسيل وانما هو تجاوز نحو العالم • فالتجاوز اذن يعنى عند هيدجر أن الوجود البشرى يفارق ذاته ليتجه نحو العـالم حوله ، وبمقتضى هذا الاتجاه يتقرر وجـود العالم ويدركه الوعى ويستحوذ عليه •ومن هنا كانت الصفة الأصلية للوعى والميزة له أنه وجود - فى - العالم• ومن هنا أيضا كان العالم - من الناحية الأنطولوجية - يخص الموجـود البشرى ويدخـل ضمن تركيبه ومقوماته • وهذا يعنى أن الانســان فى فلسفة هيدجر ليس منفصلا عن العـالم وانما هو بالعكس وجود - فى - العالم • والوجود - فى - العالم ليس بالتالى صفة تنضـاف الى الوعى وانما هى ضمن تركيب الوعى • أعنى أنه يدخل فى تركيب الوعى أن يكون موجـودا - فى - العـالم والا لم يكن وعيـا •

وهنا نرى الفارق بين فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر : فالوعى عنـد سارتر هو وعى شىء ما ، لا من حيث هو وعى متصـل بهـذا الشىء ، وانما

---

(٩) راجع المقالة الأولى من هـذا الفصل وبصفة خاصة التعليق ٥٤ بالهامش (ثانيـا وثالثا من معـانى كلمة الوجود) •

بالعكس من حيث هو وعى منفصل عنه ، بينما الوعى فى فلسفة هيدجر هو وعى متصل بشىء ما وموضوع ما ٠ وبناء على ذلك فالتجاوز عند هيدجر هو تجاوز للذات لنفسها وفى اتجاهها نحو العالم ، بينما التحاوز عند سارتر هو تجاوز الذات لنفسها وللعالم فى لتجاهها نحو المستقبل. والتجاوز فى الفلسفتين هو الذى يتيح للوعى أن يضع ذاته وأن يضع العالم : انه يضع ذاته ويضع العالم فى فلسفة سارتر من حيث هو متميز عن العالم ومنفصل عنه ، وهو يضع ذاته ويضع العالم فى فلسفة هيدجر من حيث هو وعى متجه نحو العالم ومرتبط به ـ وهو فى الحالتين يقضى بضرورة الحرية الانسانية من حيث هى خاصية جوهرية للذات ٠

الا أن ثمة فارقا جوهريا نستطيع أن نلمحه بين معنى الحرية عند سارتر ومعنى الحرية عند هيدجر بالنظر الى معنى التجاوز عند كل منهما : فالذات فى فلسفة سارتر هى ـ على نحو ما رأينا فى القسم الأول من هذا الفصل ـ فى مفارقة دائمة لنفسها وفى تجاوز مستمر لذاتها ٠ وانفصال الذات عن نفسها يعنى عدم خضوعها لما هى تفترق عنه وما تتجاوزه ، فهى ليست الا تجاوزا مستمرا لذاتها ٠ وهذا التجاوز هو الذى يتيح للانسان أن يكون هو نفسه أساسا خالصا لذاته ، أعنى أن يكون هو نفسه الذى يصنع ذاته ٠ وهذا هو معنى الحرية فى فلسفة سارتر بصفة خاصة ٠ أما فى فلسفة هيدجر فبالرغم من أن التجاوز هو الذى يتيح الحرية الانسانية الا أن الانسان فى تجاوزه وشروعه نحو المستقبل مرتبط بتحديدات معينة : فهو مرتبط أولا بماضيه الذى لا بد له من أن يتقبله على نحو ما ٠ وهو مرتبط ثانيا بالعالم من حيث ان الوجود فى فلسفة هيدجر هو وجود ـ فى ـ العالم ٠ وهو مرتبط ثالثا بغاية قصوى يشرع نحوها وهى الموت من حيث ان الوجود فى فلسفة هيدجر هو وجود ـ من ـ أجل ـ الموت أو وجود لفناء Sein zum Ende ٠ وفى هذه الارتباطات جميعا نشعر بما يمسك بالحرية فى فلسفة هيدجر من قيود وما يطغى عليها من عناصر الضرورة ، بحيث تبدو لنا على أنها ليست فلسفة حرية كما هو الأمر فى فلسفة سارتر ٠

والواقع أن ما نجده من فوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيدجر نرجع فى جملته الى اختلاف المقولة الرئيسية التى يتخذها كل منهما أساسا

لفلسفته ويجعل منهـا أول وأهم مقـومات الوجـــود الانســانى • ففى فلسفة هيدجر لا يمكن أن يكونا هنــاك وجـود بشرى ما لم يكن مرتبطا ارتباطا أوليــا بالعالم ، فالوجـــود - فى - العالم هو أول وأهم مقومات الوجـــود الانسانى • أما فلسفة سارتر فتقوم أساسا على اعتبار أن الوجـود الانسانى هو فى جوهره انفصـــال وملاشـــاة • فالانفصال والملاشـــاة هما التركيب الأنطولوجى للوعى •

فاذا نظرنا فى فلسفة ســارتر الى هـذا التركيب الأنطولوجى للوعى بدا لنــا الوجـود الانســانى فى صورة حركة دائبــة قوامهـا الانفصال من الماضى والاتجاه نحو المستقبل • وهذه الحركة عينها تعنى أن الوجـــود الانسانى ليس وجودا موضوعيا متطابقا مع ذاته ، وليس فى وسعنا بالتــالى أن نحدد ماهيته • ان الانســان فى فلســفة سارتر ليس حاصــلا على أى ماهية ثابتة وانما تتوقف ماهيته على سلسلة أفعاله واختياراته • ولكى يختار الانسان لابد له أولا من أن يكون موجـودا • ومن هنا كانت القضية الرئيسية التى تقرر فى فلسفة سارتر أن « الانسان كائن أولا ثم يصير بعد ذلك هـذا أو ذاك » (١٠) •

ليس الانسان اذن حاصلا من الأصل على ماهية ثابتة • ان الماهية الانسانية كما يقـول سارتر لاحقة للوجـود • وقولنــا بأن الانسان يتجاوز ذاتــه يعنى أن الوعى ليس موجـودا متحجـرا ثابتا أو موجـودا خاضعا لأية ماهية سابقة ، وانما هو موجـود قادر على الانفصـــال عن حالته الراهنة ليقـرر لها معناها الذى يختاره بمحض حريته • واذن « فماهية الكـــائن البشرى معلقة بحريته » ، وانكــار هذه الماهية ، أعنى انكــار أن تكون سابقة على الوجود الانسانى ، هو ما يتيــح للانســان مجال الحرية • - وهذا هو امتياز سارتر على الفلسفات التى تقول بالمــاهية فتقع فى الجبرية ، وعبثا تحاول الخروج منها ، فان الخروج الى الحرية يقضى بالضرورة أن ننحى الماهية الســابقة بحيث يصبح الوجـود الانسانى فعلا انســانيا هو فعل الانتقال أى الصيرورة من حال الى حال ، وبحيث تكون هذه الصيرورة مختلفة عن

---

(١٠) J.-P. Sartre : Action du 27 déc. 1944.

للتغيرات المادية التى تكمن فى علل سابقة تتيح مجال التنبؤ وتقضى بالآلية. أما الصيرورة لدى الانسان فتؤدى الى جديد وتفترض ضرورة الحرية ، ومن ثم يكون الوجود انتقالا مما كان الى ما لم يكن بعد . والوجود بهذا المعنى يصبح ميزة خاصة بالانسان وحده بل ميزة مقسور عليها الانسان ، لأن الانسان لا يأتى الى الوجود كموضوع فى مكان وزمان بل كنشاط مستمر للحرية . فليس هناك معنى لأن نقول ينبغى على الانسان أن يكون حرا ، اذ لا يمكنه الا أن يكون كذلك (١١) . الانسان اذن مقسور — من حيث هو نشاط حر — على أن يكون حرا بصفة دائمة . انه يمارس حريته فى كل فعل وفى كل سلوك ، — « انتى مدان بأن أكون حرا » (١٢) .

ولكن هذه الحرية التى يدان بها الوجود البشرى لا يعيها ولا يدركها الا ويصاب بالقلق . فالقلق هو شعور مقترن بادراك الوعى لحريته ، أو أن « القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها » . وهذا هو ما يعنيه سارتر بقوله ان « فى القلق يثار اشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها »(١٣). ولكن ما هى علة هذا القلق ؟ لقد رأينا أن الوعى ينفصل عن ذاته وعن ماضيه فى شروعه الدائم نحو المستقبل ، وأن هذا الانفصال يعنى أن الوعى ليس حاصلا أصلا على ماهية يهتدى فى سلوكه وأفعاله بما تقضى به وما تحتمه . ومن هنا كان الوعى حرا وكان محروما فى هذه الحرية عن أن يهتدى بأى هاد . انه لا يجد معونة فى علامة على الأرض تهدية السبيل ، وهذا هو ما يعبر عنه سارتر بالهجر délaissement . فالانسان مهجور ومنعزل من جميع النواحى : انه مهجور لأنه ليس هناك اله — كما تقرر فلسفة سارتر — ، ولأنه ليس هناك بالتالى ماهية انسانية . وهو مهجور كذلك لأنه لا يرتبط بالعالم ولا بماضيه ولا بحاضره الجسمى . فاذا ما أتيح للانسان أن يدرك أنه مهجور ، وأنه بالتالى مسئول عن كل ما

---

(١١) هذا هو مفهوم الحرية عند سارتر بالمعنى الميتافيزيقى . ولكن سارتر يجمع بصدد الحرية بين المظهرين : الميتافيزيقى والأخلاقى (راجع ، الفصل الأول — المقالة الخامسة) .

(١٢) L'Etre et le Néant, p. 515.

(١٣) Ibid., p. 66.

يصنع لأنه حر فى كل ما يصنع ، انتابه عندئذ شعور بالقلق وبالحصر النفسى • فالشعور بالقلق اذن يرجع الى الشعور بالانعزال • يقول سارتر: « ينشأ القلق عندما يرى الوعى نفسه مقطوعا عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها » (١٤) • فالانسان الحر المهجور لا يمكن أن يقوم بأى عمل الا ويشعر ضرورة بنوع من الجزع أو القلق • لنه يصنع ذاته ويختار ذاته من غير أن يعينه فى هذا الاختيار أى هاد من السماء أو على الأرض • ولهذا فانه لا يختار ويدرك حريته فى اختياره الا ويشعر ضرورة بالقلق •

القلق اذن هو الشعور بالحرية ذاتها • والقلق يختلف عن الخوف لأن « الخوف هو خوف من كائنات فى العالم » بينما « القلق هو قلق ازاء الأنا »• — انه شعور الوعي بانفصال آنات الزمن ، وبالتالى بانفلات المعلول عن العلة ، فهو اذن قلق الأنا ازاء الماضى وازاء المستقبل • ويوضح لنا سارتر دلالة هذا القلق ومغزاه فى مثالين يحللهما تحليلا رائعا ويكشف أولهما عن قلق الأنا ازاء المستقبل كما يكشف الثانى عن قلق الأنا ازاء الماضى •

أما المثال الأول فهو مثال السائر فى طريق ضيقة تطل على الهاوية (١٥)• ويبين لنا سارتر أن ما يصيب هذا السائر من جزع ومن دوار لا يرجع الى خوفه من الوقوع فى الهاوية ، وانما يرجع الى خوفه من أن يلقى بنفسه فى الهاوية : فقد أكون سائرا فى هذه الطريق وأرى الخطر ماثلا أمامى فى الهاوية السحيقة : انه خطر ينبغى على أن أتجنبه ، ولكن ثمة احتمالات عدة قد تحوله من مجرد خطر الى حقيقة واقعة : فقد تنهار الأرض الرخوة من تحت قدمى ، أو قد تنزلق قدمى على حجر صغير وأقع فى لجة الهاوية • لأننى عندئذ والى هذا الحد أخاف من الهاوية وأخاف من الخطر الذى يأتينى من الخارج ، كأننى موضوع لا يملك فى ذاته شيئا من مستقبله • ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد ، فأنا لست مجرد موضوع ، وانما أنا

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p 73.

(١٥) Ibid., p. 66 - 69.

ذات تدفع عنها خطر الموقف الذى يتهددنى • ، فقد احترس من الأحجار وقد أبتعد عن حافة الطريق • فهناك اذن امكانياتى أنا ، وهى امكانيات لا تاتينى من الخارج ولا تتحدد بعوامل خارجية • وهى ليست امكانيات ولا يمكنها أن تكون كذلك الا لأن هناك بجانبها امكانيات أخرى • فلا معنى لكونى أستطيع الاحتراس لو لم أكن أستطيع عكس ذلك : فأنا أستطيع أيضا ألا أحترس وأستطيع أن أقذف بنفسى فى قلب الهاوية • لننى أستطيع أن أفعل كل ذلك لأنه اذا لم يكن ثمة ما يجبرنى على انقاذ حياتى فليس ثمة ما يمنعنى من الاندفاع الى الهاوية • فحياتى اذن ليست متعلقة بالطريق الضيقة وليست متوقفة على عوامل خارجية ، وانما هى متعلقة بى أنا وبما سأفعل فى المستقبل • وهو مستقبل لم يتحدد بعد فأنا حر ازاء هذا المستقبل ، ولكنى أيضا قلق ازاء هذا المستقبل • لننى أشعر بهذه الحرية وأشعر بتعدد امكانياتى ، فأشعر بأن حياتى وموتى كليهما متعلقان بى وحدى ومتعلقان بحريتى وحدها ، - وهذا هو القلق •

اما المثال الثانى فهو مثال المقامر (١٦) ، وهو يكشف لنا عن قلق الأنا ازاء الماضى : فقد أكون مقامرا وأقرر بمحض حريتى وبنية خالصة أن أمتنع منذ اليوم عن لعب الميسر • لننى أعتقد أننى أضع بمقتضى قرارى هذا سدا منيعا بينى وبين اللعب ، بحيث أستطيع أن ألجأ اليه وأحتمى وراءه كلما راودنى الاغراء باللعب • الا أننى أجد نفسى من جديد أمام مائدة اللعب ، وربما اتجهت الى هذا السد أى الى عزمى السابق ، وعندئذ أرى على الفور أنه قد انهار وأننى أصبحت عاجزا عن الاستعانة به • اننى أتذكر عزمى السابق ولكنى أذكره فحسب ، أعنى أنه لم يعد الا مجرد ذكرى • لقد صممت من قبل على عدم اللعب ، ولكن هذا التصميم والعزم لم يعد له أى فاعلية أو أثر • انه مجرد حدث نفسى قد تجمد وانقضى ، وأنا قد تجاوزته وأصبحت فى حاجة الى عزم جديد ، بل أصبحت فى حاجة الى أن أخلق بواعث هذا العزم الجديد • - وهكذا أقف أمام مائدة اللعب وأنا أملك حريتى المطلقة ، فلا شيء يمنعنى عن اللعب كما أن لا شيء يجبرنى على اللعب • اننى أعانى التجربة وأشعر بأنى وحيد أمامها ، وأنه ينبغى

---

(١٦) L'Etre et le Néant, p. 69 - 71.

على أن أختار دون أن أجـد فى الماضى وفى عزيمتى الماضية ما يعيننى على هذا الاختيار الراهن • عندئذ أشـــعر بالقلق والجزع •

هـذا القلق الذى نشعر به حين لا نجـد فى الماضى أو فى المستقبل ما يعيننا على السلوك وحين لا نجد فى الأشياء من حولنا مـا يحدد أفعالنا أو ما يحتم علينا أفعالا معينة ـ هذا القلق الذى نعانيه حين نشـــعر بانعدام الصلة بين الدوافـع والفعـل هو أمـر نادر فى حقيقـة الوجود ولكنه رغم ذلـــك وبعـد كل شىء أمـر ممكن فى أى لحظة : ففى كل لحظـة توجـــد باستمرار توجيهـات متعددة متنوعة لتوجيه نشاطنـا ، ومـا يختاره الانســان من هـذه التوجيهـات يتوقف على ارادته الحـرة وحدهـا ، فيشـــعر عندئذ بالمسئولية البالغة • انه يحقق بهذا الاختيار معنى العالم ومعناه هـــو • وهو فى نفس الوقت مجبر على الاختيــار وليس وراءه عـــالم أو ماض أو ماهية انســانيــة تتحدد بمقتضاهـا وفى نطاقهـا أفعاله • انه وحيـد يفصله العـدم ويعزله بصفة دائمة عن كل ما يمكن ن يعينه ، ـ فهى اذن عزلة دائمــة متصلة وتقتضى بالتالى اختيارا متجددا بحيث يصبح القـــلق أمرا ممكنا فى أى لحظــة •

الوعى اذن معزول فى الحرية ، وفى نفس الوقت ، وبمقتضى عزلته ، مقسور على الحرية • وهنـا يتضح لنـا ما فى الحرية السارترية من وضع فاجع • انها تريد الانسان حرا لأن يختار أى سلوك يحدد به ماهيتـه ، وتريده فى نفس الوقت ملزما على أن يمارس هـذه الحرية ليخلق ماهيته الخاصة دون أن يجد أمـامه سـلسلة من القيم أو الأنظمة تستطيع تبرير سلوكه • فهو وحيد ليس أمـــامه أو وراءه فى مجـال القيم التبر مبررات أو أعذار ، ومع ذلك فهو مسئول عن كل ما يفعل بمجرد ارتمائه فى العالم (١٧)• لهـذا رأينـا الانســان يدرك حريته فى القلق • وبسبب هذا القلق ومـا تنطوى عليه الحريـة من طابع فاجع يحاول الانســان الفرار منهـا • وفـرار الانسان من حيث هو حر هو ما يسميه سارتر سؤ النية •

أول ما ينبغى أن نلاحظه هو أن ثمة فارقا جوهريـا بين ســوء النية والكذب العـــادى : ففى الكذب العادى يعلم الكاذب مخالفته لما يعتقد فى

---

(١٧) L'Existentialisme est un humanisme, p. 37.

اعماق نفسه ، أى أن الكاذب لا ينخدع بكذبه وانما هناك شخص يكذب وآخر ينخدع بالكذب . أما سوء النية فهو يعنى الكذب مع تصديق النفس ، ولا يتطلب بالتالى غير وعى واحد هو الذى يكذب وينخدع فى الوقت عينه بكذبه (١٨) . ولكن الوعى حين يريد أن يكذب على نفسه لابد له من حيث هو الكاذب أن يكون عارفا بالحقيقة التى يخفيها عن نفسه من حيث هو المخدوع بالكذب (١٩) . وبعبارة أخرى ينبغى على الانسان أن يعرف بالضبط الحقيقة التى يريد اخفائها عن نفسه كى يستطيع فى نفس الوقت أن يخفيها على نفسه . يقول سارتر : « اننى لا أستطيع ابتغاء « عدم روية » مظهر معين لوجودى الا اذا كنت على علم بالمظهر الذى لا أريد رؤيته ... اننى أهرب لكى أجهل ولكنى لا أستطيع أن أجهل أنى أهرب . فليس الهرب من القلق الا طريقة لادراك القلق »(٢٠) .

ما الحيلة اذن ؟ كيف يمكن أن يكون الانسان سيىء النية ويكون فى نفس الوقت قاصدا سوء النية ومدركا لقصده ؟ كيف يستطيع الانسان أن يكون سيىء النية ويكذب على نفسه دون أن يقضى ذلك بثنائية الوعى ؟ .

يبين لنا سارتر — خلال الأنماط السلوكية العينية التى يحللها فى « الوجود والعدم » أو يعرضها فى مؤلفاته الأدبية — أن سوء النية يتخذ أحد أسلوبين : هما وجود الانسان كشىء متحجر ثابت كما توجد الأشياء — فى — ذاتها ، ووجوده من حيث هو فرار دائم من حالته الراهنة . وفى كلا الأسلوبين يحاول الانسان — السيىء النية — أن يقيم نوعا من التوافق بين الوجود كحقيقة ثابتة لا تتغير والوجود كتجاوز مستمر وتعد دائم . وتفصيل ذلك يتضح من المثالين الآتيين :

المثال الاول هو حالة الجنسية المثلية l'homosexualité فى الشخص

---

(١٨) L'Etre et le Néant, p. 87.

(١٩) Ibid., p. 87.

(٢٠) Ibid., p. 82.

الذى مارس هذا الانحراف المرضى (٢١) . فمثل هذا الشخص يحاول - رغم احساسه بالميل الجنسى نحو الجنس المماثل ورغم تذكره للمرات التى يكون قد مارس فيها هذا الانحراف - وكى يبدد ما يترتب على هذا الميل وهذا التذكر من احساس بالذنب ويتخلص منه - يحاول أن يقنع نفسه بأنه لم يكن مثلى الجنسية . انه يقنع نفسه بأنه بعيد عن الاتصاف بهذه الصفة وأنه بعيد عنها لأنه يفر منها ويتجاوزها باستمرار كأنها أخطاء مضت وانتهت . وهذا يعنى انه لا يريد أن يكون الا هذا التجاوز الدائم بحيث يصبح هذا التجاوز عينه حقيقة ثابتة بالنسبة له أو - كما يقول سارتر - واقعا عارضا ، كأن هذه الحقيقة أو هذا الواقع العارض هو الوسيلة لاقناعه بأنه قد تجاوز حالة الجنسية المثلية بصفة قاطعة ، وأصبح هذا التجاوز الذى يتيح له الفرار من احساسه بالذنب هو واقعه الوحيد . وبعبارة أخرى ان مثل هذا الشخص يدعى لنفسه أنه يتجاوز حالته الواقعة أى حالته كشخص مثلى الجنسية ، ولكنه يفعل ذلك ليدعى لنفسه أن هذا التجاوز ينتهى به الى حالة واقعة أخرى هى حالة كونه متجاوزا للجنسية المثلية بصفة دائمة أى حالته كشخص ليس مثلى الجنسية . ومن هنا يمكننا أن نقول ان هذا الشخص يدرك نفسه من حيث هو تجاوز ولكنه تجاوز يتخذ نمط الواقع العارض . يقول سارتر : « اننى أفر من كل ما أكونه بمقتضى فعل التجاوز ... وأصبح فى مستوى لا يلحقنى فيه أى لوم لأن ما أكونه حقيقة هو تجاوزى . اننى أفر من نفسى وأهرب منها وأترك أسمالى بين يدى المؤنب . كل ما فى الأمر هو أن اللبس الملازم لسوء النية يأتى من أننى هنا أؤكد أننى أكون تجاوزى على نحو ما يكون الشىء » (٢٢) .

---

(٢١) يعرض سارتر تحليل هذه الحالة والكشف عما تنطوى عليه من سوء نية فى « الوجود والعدم » ص ١٠٣ - ص ١٠٥ ، ويعطينا نموذجا عينيا للسلوك المنطوى على سوء النية فى مثل هذه الحالة ، أعنى حالة الجنسية المثلية : فى قصة طفولة رئيس L'Enfance d'un Chef وهي ضمن مجموعة أقاصيص « الجدار » .

(٢٢) L'Etre et le Néant, p. 96.

المثال الثانى يكشف لنا - بعكس المثال الأول - كيف يحاول الانسان أن يوجد كواقع عارض وأن يوجد فى نفس الوقت من حيث هو متجاوز لهذا للواقع العارض · وأدق أنموذج لمثل هذا الانســـان هو سلوك المرأة التى تعلم وهى ذاهبة لأول لقاء أنها عاجـلا أو آجـلا ينبغى أن تتخـذ قرارا حاسـما والتى تحاول مع ذلك ارجـاء اتخاذ أى قـرار : « ان الرجـل الذى يتحدث اليهـا يبدو مخلصـا ومحترما كمـا تكون المنضدة مستديـرة أو مربعة ··· وهى تحس بعمق بالرغبة المغرية تملك عليهـا نفســها ولكن هـذه الرغبة الفجة والعـارية تخجلها وترعبها · ومع ذلك فان الاحترام الخالص المجرد لا يفتنهـا اطلاقـا ، بـل ان ما يلزم لارضائهـا هـو شعور يتجه بكليته نحو شخصهـا ، أى نحـو حريتهـا الكاملة ، وتقره هـذه الحرية ، ولكنـه ينبغى فى نفس الوقت أن يكون هـذا الشـعور رغبة بكليته، أى أن يتجه نحو جسـدهـا من حيث هو موضوع · واذن ففى هـذا اللقـاء ترفض أن تمسـك بالرغبة على أنها رغبة بل لا تعطيها أى اسم ، ولا تعرفهـا الا من حيث تنقلب الرغبة اعجابا وتقديرا واحتراما فتضيع أو تغرق فيمـا يصدر عنها من أحوال رفيعة لا يبقى فيها من الرغبة الأصلية الا ما قد بعثته من حرارة وكثافة · ولكن هاهوذا محدثها يمســك بيدهـا · فهـذا الفعل يخاطـر بتغيير الموقف اذ يدعو الى قـرار مباشر : ان ترك هـذه اليد هـو فى ذاته قبول للغزل - هو التزام · وسحبهـا هو قطـع لهـذا الانسجام القلق غير الثابت الذى هـو علة لهـذا الاغـراء · ان الأمـر يتعلق بارجـاء لحظة القرار الى أقصى حـد مستطاع · ونحن نعلم مـــاذا ينتج عندئذ : ان المرأة تترك يدهـا ولكنهـــا لا تلاحظ أنهـا تتركهـا · انهـا لا تلاحـظ ذلك لأنها فى تلك اللحظة تكون بطريق المصـادفة روحا فحسب · انهـا تجتذب محدثهـا الى أقصى مجالات التأمل الباطنى تساميا ، انهـا تتحدث عن الحيـاة - عن حياتهـا ، وتظهـر نفســـهـا تحت مظهرها الجوهرى : شخصـا ، وعيا · وفى أثناء ذلك يتم الطلاق بين الجسد والروح وتستريح اليـد الخاملة بين يدى شريكهـا الحارتين دون موافقـة ودون اعتراض وانمـا كشىء » (٢٣) · ان المرأة التى تهـرب من حريتهـا لا تـريـد أن تفهم من عبارات الغزل معانيهـا الأصلية ، فاذا قـال لها محدثها : « اننى

(٢٣) L'Etre et le Néant, p. 94 & 95.

معجب بك كثيرا » فانها لا تفهم من هذه العبارة مغزاها الحقيقى الجنسى وانما تقف عند معناها الحرفى وتفهم منها مجرد الاعجاب والاحترام . فاذا تطور الموقف قليلا وأمسك محدثها بيدها تركت له هذه اليد لا باعتبارها يدها وانما باعتبارها شيئا غريبا عنها .

واذن فكأن هذه المرأة تحاول أن تجعل من سلوكها وسلوك محدثها مجرد أحداث عارضة ، ولكنها تريد فى نفس الوقت أن تنظر الى هذا السلوك وما يثيره لديها من رغبة ومن لذة على أنها قد تجاوزته . انها تحاول فى نفس الوقت الذى تحس فيه بجسدها وبما يعتريه من اثارة ورغبة ولذة أن تنظر الى هذا الجسد على أنه موضوع غريب عنها ، أو بالأحرى هى غريبة عنه ، لأنها قد تعالت عليه وتجاوزته ، وأصبح فى امكانها أن تنظر اليه من عل ، كأنه شىء ساكن ليس هو الذى يمارس الداعبة واللذة ، وليس فى امكانه أن يثير هذه اللذة أو أن يتجنبها ، وانما هى تأتيه من خارجه كأنها أحداث تمر به . وفى عبارة موجزة ان هذه المرأة تسعى لأن توجد فى نفس الوقت كواقع عارض ومن حيث هى متجاوزة لهذا الواقع العارض . وهنا أيضا يمكننا أن نرى ما يقتضيه سوء النية من ازدواج الدلالة ، فان ازدواج الدلالة يأتى من أن الانسان فى مثل هذه الحالة يؤكد أنه موجود كواقع عارض أى كشىء – فى – ذاته ولكن من حيث هو متجاوز لهذا الواقع . انه يوجد على نحو أن « يكون ما هو كائنه » أى باعتباره واقعا عارضا ، وفى نفس الوقت على نحو أن « لا يكون ما هو كائنه » أى باعتباره تجاوزا لهذا الواقع العارض .

لقد اتضح لنا من المثال الأول الذى يعرض لحالة الجنسية المثلية أن الانسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره تجاوزا دائما ولكن من حيث أن هذا التجاوز يتخذ نمط الواقع العارض . واتضح لنا من المثال الثانى الذى يعرض لحالة المرأة التى يداعبها صاحبها أن الانسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره واقعا عارضا ولكن من حيث ان هذا الواقع يتخذ نمط التجاوز الدائم . ومعنى ذلك أن هناك وراء سوء النية تلاعبا بين الواقع facticité والتجاوز transcendance ، أى بين أن يوجد الكائن البشرى على نحو « أن يكون ما هو كائنه » وهذا هو الواقع ، وأن يوجد فى نفس الآن على نحو « ألا يكون ما هو كائنه » وهذا هو

التجاوز (٢٤) • أو بعبارة اخرى أن يوجد الانسان بصورة جامدة على نحو ما توجد الأشياء – فى – ذاتها وأن يوجد بصورة متغيرة بحيث يتجاوز حالته الراهنة ويفارق الوجود – فى – ذاته • وينشأ هذا التلاعب من تفادى ما يمكن أن نوجهه لأنفسنا من لوم بأن ندرك أنفسنا كتجاوز فى صيغة الواقع أو كواقع فى صيغة التجاوز • ففى الحالة الأولى يسعى الشخص الى أن « لا يكون ما هو كائنه » أى الى أن يتجاوز حالته الراهنة ، ولكنه يسعى فى نفس الوقت الى أن يكون هذا التجاوز بصفة ولقعة أى أن « يكون ما لا يكونه » • وفى الحالة الثانية يسعى الشخص الى أن « يكون ما هو كائنه » أى الى أن يوجد كواقع عارض ، ولكنه يسعى فى نفس الوقت الى أن « لا يكون ما هو كائنه » أى الى أن يتجاوز هذا الواقع •

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن هذين المظهرين اللذين يتميز بهما الكائن البشرى من حيث هو موجود كواقع عارض ومن حيث هو موجود متجاوز بصفة دائمة هما اللذان يتيحان للوعى أن يكون سيىء النية ، وأن يدرك نفسه من ثمة كتجاوز فى صيغة واقع أو كواقع فى صيغة تجاوز • كما ينبغى أن نلاحظ أن سوء النية لا يسعى اطلاقا الى ايجاد تناسق بين هذين المظهرين أو الى تجاوزهما نحو مركب أعلى منهما ينتظمهما معا ، وانما بالعكس يؤكد أن كلا منهما عدل identique للآخر ويحتفظ فى نفس الوقت بما بينهما من فوارق (٢٥) • ومن هنا كان سوء النية يعتمد على ما فى هذين المظهرين من لبس أو ازدواج فى الدلالة ، ويتخذ من هذا الازدواج مجالا للتلاعب بين الدلالتين •

ويعرض سارتر علينا فى مواضع متعددة نماذج مختلفة لأناس يتخذون أنماطا معينة من السلوك تتسم بسوء النية ، وترمى كلها الى الفرار من القلق والى الفرار من الحرية التى تقضى بهذا القلق • ورغم أن هذه الانماط السلوكية تقصد الى غاية واحدة هى الفرار من القلق الا أنها تختلف من حيث انها تفضى اما الى أن يتنحى الانسان عن مسئوليته ليتحول الى جماد كما يريده على ذلك سوء النية ،

---

(٢٤) L'Etre et le Néant, p. 95.

(٢٥) Ibid., p. 95.

ولا يملك من ثمة الا أن يتشبث بمظاهر منطقية كما كانت حالة ماتيو فى نهاية « التأجيل » واما الى أن يتنحى الانسان عن مسئوليته ليطيع قرارات الآخرين التى تصل اليه مكتملة كالقوانين الطبيعية ، أو ليبدد هذه المسئولية ويلقى بها على الآخرين فيتخلص مما يترتب عليها من قلق .

ومن ادق الأمثلة التى يعرضها سارتر للسلوك المنطوى على سوء النية والذى يرمى الى ان يتحول الانسان الى جماد أو ما يشبه الجماد حالة خادم المقهى كما يصوره فى « الوجود والعدم » (٢٦) : « لنراقب خادم المقهى هذا . انه ذو نشاط حى دافق ، دقيق أكثر مما ينبغى ، سريع أكثر مما ينبغى ، وهو يقبل على الشاربين بخطوة حية أكثر مما ينبغى ، وينحنى بقدر من الحرارة يتجاوز حده ، وان صوته وعينيه تعبر عن اهتمام يطفح أكثر مما ينبغى بالاقبال على تلبية طلب الزبون ، وها هو ذا اخيرا يعود محاولا ان يقلد بمشيته الدقة المفروضة فى رجل آلى لا يخطىء مع أنه يحمل طبقه بجسارة بهلوان ، ويقيمه بتوازن متذبذب أبدا ومقطوع أبدا ، وسرعان ما يعيده بحركة خفيفة من ذراعه ويده » .

أما النماذج التى تكشف عن سوء النية فى سلوك الانسان الذى يحاول أن يتنحى عن مسئوليته ويبددها على الآخرين فتتمثل بوضوح فى سلوك من يسمون بأعداء الساميين ، فعدو الساميين (٢٧) antisemite يعزو الى اليهود سواء أكان بطريق مباشر أم غير مباشر كل ما يصيب المجتمع من ازمات وحروب ومجاعات وانقلابات وثورات لأنهم شعب اقتضت الحكمة الالهية أن يكون سيئا رديئا . فهو يرى أن ارادة اليهودى تريد أن تكون ارادة سيئة على نحو خالص كلى مجانى . وسارتر يكشف عما فى هذه الدعاوى لأعداء الساميين من سوء النية ، فعدو السامية رجل يخاف من ذاته هو لا من اليهود — يخاف من وعيه ومن حريته ومن غرائزه ومن مسئولياته ومن وحدته ومما يحدث فى المجتمع أو العالم من تغيرات ،

---

(٢٦) L'Etre et le Néant, p. 98&99.

(٢٧) عدو الساميين antisemite نسبة الى سام بن نوح وهم من اليهود .

أى انه يخاف من كل شىء ما عدا اليهود • فهـو جبان لا يـريد الاعتراف بجبنه ولا يجرؤ على أن يقتل اشباعا لميله الى القتـل الا مستخفيـا وراء الجماهير لأنـه يخشى العواقب ولا يستطيـع الامتنـاع عن القتل • لذلك يقول عنه ســارتر انه « رجـل الجمهور . مهما يكن قصيرا فانه مع ذلك يتخذ الحيطة بأن يخفض نفســه خوفـا من أن يبرز من بين القطع وأن يجد نفسه أمام ذاته » (٢٨) • فعدو الســاميين هو نموذج للانسان سيىء النية الذى يفـر من أفعاله ومن حريته ومن قلقه بأن ينسب كل شىء الى اليهود •

نستطيع اذن أن نخلص مما سبق الى أن سوء النية يعنى أن الانســان يتنحى عن مسئوليته ليتحول الى مجـرد شىء — فى — ذاته لا يمكن أن يقع عليه أى لوم ، أو ليطيع قرارات الآخرين ويلقى على رءوسهم بما يثقل كاهله من مسئولية ومن قلق • وهذا هو مـا نفعله فى معظم الأحيــان ، فنحن دائما على استعداد لأن نلجـأ الى الايمـــان بالجبريــة اذا كـانت حريتنا وما يترتب عليهـــا من قلق تثقل علينـا أو اذا كنـا فى حاجــة الى أعذار ومبررات • وهكذا نفر من القلق بأن نحاول الامســاك بأنفسنا من الخارج كمـا لو كنـا أشــياء (٢٩) • ان رغبتنا فى التخلص من عبء ما يلقى على عواتقنـا ومن المسئولية الثقيلة التى ينبغى أن نضطلع بهـــا تجعلنـا نلقى بها جميعا على الأحـــداث العارضـة فنسـارع بالقـاء التبعة على طبيعة انسانيـة نرى فيهـا انهـا تؤسس تركيبنـا كمـا تتحكم طبيعة الأشــجار أو الأجسـام الكيمائية فى تركيبها وتؤسسها • وبذلك نعزو تمردنا أو اهمالنا أو طيشنا أو غيرتنا أو غير ذلك ممـا نريد تبريره الى طبع أصيل يرجع أحيانا الى « قوانين الوراثة » واحيانا الى « طبيعتنا » أو « ماهيتنا » نتلمس فيها الأعذار ونـرى أنهـا ســابقة

---

(٢٨) الأزمنـة الحديثـة Temps Modernes, III

نص اقتبسه روبير كامبل Robert Campbell فى كتـابه

Jean-Paul Sartre ou une Litterature philosophique

(Ed. Pierre Ardent, Paris 1945). p. 201.

(٢٩) L'Etre et le Néant, p. 81

على سلوكنا وأننا مقسورون على أن نتوافق معها . ونحن نسعى أحيانا أخرى - فى محاولتنا للفرار من المسئولية والقلق - الى اذابة هذه المسئولية وتبديدها على الآخرين . يقول هيدجر ان الفرد يهرب من حريته فى العامية اليومية Alltaglickheit ، فهو يغرق فى الجمهور ويصبح بذلك مجهولا بين الآخرين . والواقع ان هذا هو سلوكنا فى معظم الأحايين ، وهو سلوك معظمنا فى كل الأحايين ، فكثير منا يلجأ الى الآخرين يضع نفسه تحت تصرفهم فيتخلص من هذه النفس ويشعر عندئذ بالرضى . هكذا يحقق ذاته فى هذا المجتمع الذى تزينه القيم ، لا على نحو شخصى يقوم فى « الأنا » ، بل على نحو غير شخصى يقوم فى الـ on التى المجهول ، ويجد لنفسه مكانا ومركزا فى المجتمع . هذا الاختيار للوجود فى عالم تضيع فيه الشخصية وتفقد طابعها كشخصية مستقلة متميزة بحيث يصبح من الممكن تبديلها كيفما نشاء هو ما يسميه سارتر بروح الجد esprit de serieux .

بهذه الأساليب المختلفة يفر الانسان من الحرية التى تقتضى خلقا دائما لذاته وللعالم والتى تتكشف فى القلق وتتطلب بذل الجهد بحيث يكون الانسان الحر شروعا ونزوعا متجددين من غير انقطاع . ولهذا فهو ينشد بجبن أن يفر الى السكينة والى اصطناع أوضاع ثابتة على الدوام . وقد رأينا هذا الفرار يتخذ عند الناس أساليب مختلفة . ومن ثم يضفى عليهم سارتر أسماء مختلفة : فأولئك الذين يحاولون اخفاء حريتهم كلها يسميهم بالجبناء les lâches . أما الذين يحاولون تبرير وجودهم باعتبار هذا الوجود ضروريا تقتضيه الطبيعة البشرية أو الماهية الانسانية فيسميهم بالقذرين les salauds . وكلا الفريقين سيىء النية ، فان اخفاء الحرية أو تبرير الوجود انما هو محاولة للفرار من القلق . وعلى أساس هذه الفكرة يقوم كثير من انتاج سارتر الأدبى محاولا أن يكشف عن فرار الجبناء وراء مواضعات الحضارة وما فيها من تدبق viscosité ولزوجة engluement ، وعن طمأنينة القذرين الذين يحسبون أنهم مبررون ، وعن كراهيته هو واشمئزازه تجاه هؤلاء جميعا: « أقول لكم اننى لا أستطع أن أحبهم . أنا أفهم جيدا ما تستشعرونه .

ولكن ما يحببكم فيهم يثير اشمئزازى » (٣٠) ٠

* * *

رأينا أن الانسان يلجأ الى سوء النية ليتنحى عن مسئوليته وعن حريته ويتحول الى مجرد شىء ـ فى ـ ذاته ٠ وهنا نتساءل هل هذه هى بغية الانسان وهدفه الأقصى ؟ وهل يسعى الانسان فحسب الى « الوجود ـ فى ـ ذاته » وهو ما يتناقض معه ؟ ان الوعى كما عرفنا يؤسس ذاته باعتباره منفصلا ومتميزا أى بعملية انفصال وتميز ، الا أن الوعى ليس وعيا بالانفصال والاختلاف فحسب بل بطبيعة الاختلاف ، فهو ادراك مهما كان أوليا فانه يعى الموضوع كملاء وذاته كنقص ٠ ووعى الانسان لذاته كنقص يتضمن اذن شروعا تجاه اكمال النقص ، أى تجاه امكانياته ، حتى يكون متطابقا مع نفسه ٠ ومن هنا فالوعى يحاول أن يتحد باللاوعى ليصبح « وجودا ـ فى ـ ذاته وفى نفس الوقت «وجودا ـ لأجل ـ ذاته » ٠ وهذا هو أصل الرغبة والحركة تجاه التحقيق ـ الرغبة والحركة تستهدف مثالا أعلى هو تحقيق الامكانيات واكمال النقص ـ هو الشروع تجاه نوع من الاتحاد بين « الوجود ـ لأجل ـ ذاته » و « الوجود ـ فى ـ ذاته » فى مجموع يحفظ كليهما ٠ فالوعى يحاول أن يحمل الوجود ـ فى ـ ذاته ويتشابه معه كلية بأن يجعله جميعه وعيه الخاص عن نفسه دون أى انفصال ٠ هذا الشروع ، أى هذا المثال الذى نصبو اليه ، هو ما يحدد وجودنا ويضفى على وجودنا الانسانى دلالة ومعنى ٠ الحقيقة الانسانية اذن هى تجاوزها الخاص نحو ما ينقصها ٠ وهذا هو أصل التجاوز كما لاحظ ديكارت بحق من أن الكوجيتو يحيل الى ما ينقصه (٣١) ٠ الانسان اذن مقضى عليه أن يسعى دون انقطاع بغية أن يكمل النقص ـ هذا النقص الذى لا يأتيه من الخارج (٣٢) ـ وبغية

---

(٣٠) Erostrate, (Le Mur), p. 81.

(٣١) L' Etre et le Néant, p. 132.

(٣٢) Ibid., p. 145.

أن يتحد بالوجود - فى - ذاته ، وهو لذلك يتجه نحو الثبات والجمود والملاء ليتخلص من عبء الحرية • هذه اذن هى القيمة فى ذاتها valeur en soi التى يسعى الى تحصيلها الوعى كى يصير واحدا من تلك الأشياء الموضوعية الكائنة بالفعل •

ولكن هذه المحاولة - أى محاولة أن يصبح الوعى وجودا لأجل ذاته وفى ذاته معا - هى محاولة ممتنعة التحقيق ، وذلك لأن ثمة تناقضا بين مفهوم الوجود - لأجل - ذاته ومفهوم الوجود - فى - ذاته • فالأول أى الوعى يتضمن بعدا عن الذات بينما الثانى أى الوجود - فى - ذاته هو موجود مشابه لذاته أو متطابق معها ولا يوجد فيه أى انفصال عن ذاته • فمثل هذه المحاولة تقتضى اما أن يتحول الوعى الى « وجود - فى - ذاته » متطابق مع نفسه كوجود الأشياء الكائنة بالفعل ومن ثمة لا يعود وعيا ، واما أن يتحول الوجود - فى - ذاته الى وعى ينفصل عن ذاته منطلقا من الماضى ومتجها الى المستقبل فلا يعود وجودا - فى - ذاته • ان ما يميز الوعى هو أنه وجود زمانى قوامه الانفصال من الماضى والحاضر والاتجاه نحو المستقبل • وما يميز الوجود - فى - ذاته هو أنه وجود لازمانى ليس فيه مجال للامكان أو الاحتمال ، ولنما هو وجود ملىء متكامل ومتطابق مع ذاته تطابقا تاما • ومن هنا فان تحول الوعى الى وجود - فى - ذاته أو تحول الوجود - فى - ذاته الى وعى انما هو أمر متناقض وممتنع • ومما يدل على الامتناع هو أن الزمانية متضمنة فى الوعى فلا يمكن أن يصبح الوعى لا زمانيا كالوجود - فى - ذاته ، وكذلك الزمانية منافية للشىء - فى - ذاته فلا يمكن أن يصبح الشىء - فى - ذاته زمانيا مثل الوعى • واذن فان القيمة القصوى التى يسعى الوعى الى تحصيلها ليست الا رغبة موهومة مصيرها الفشل والاخفاق بحيث يبقى الوجود الانسانى وجودا - لأجل - ذاته قوامه الانفصال الدائم عن ذاته وعن ماضيه والممارسة الدائمة للحرية •

ونحن قد عرفنا أن الوعى هو وعى شىء ما وأنه لا يمكن بالتالى أن يكون ثمة وعى قائم فى ذاته • ان الوعى لا يستطيع أبدا أن يؤسس ذاته كموجود مشخص عينى أو قائم فى ذاته لأنه عندما يقول : « أرى حجرا ولست أنا

هذا الحجر » فهو بهذا يصف ذاته لا باعتباره كائنا يوجد أولا ثم يتصف بعد ذلك بأنه ليس حجرا ، وانما باعتباره « ليس حجرا » - باعتباره مجرد سلب وانفصال ونفى لأن يكون حجرا · أى أنه يؤسس لاشيئيته بالارتباط مع موجود - فى - ذاته هو الحجر فى هذا المثال · فالوعى لا يؤسس ذاته أبدا وانما يؤسس فحسب لاشيئيته هو بالارتباط مع «موجود - فى - ذاته» · فاذا كان الوعى لا يؤسس ذاته وانما يؤسس لاشيئيته استحال بالتالى أن يتم أى اتحاد بين الوعى والوجود - فى - ذاته لأن الوعى سيظل دائما مجرد انفصال ، أى أنه لن يكون شيئا وانما هو لا شيء ، بينما الوجود - فى - ذاته هو شيء جامد قائم فى ذاته · ورغم هذا التعارض بين الوعى والشيء - فى - ذاته فان الوعى مقضى عليه بأن يضع هذا الاتحاد بينه وبين الموجود - فى - ذاته غاية له وهدفا يسعى نحو تحقيقه دون انقطاع ويطارده دون أن يبلغه أو دون أن يستطيع بلوغه · ولذلك يقرر سارتر أن « الانسان رغبة فاشلة » (٣٣) · فالغاية التى يسعى نحو تحقيقها هى غاية متناقضة كاذبة يستحيل تحصيلها ، فهى اذن قيمة ممتنعة ·

ولكن هذه القيمة الممتنعة هى أيضا مفهوم الله ، فان الله يعنى أنه الموجود الذى يقرر الوجود فى ذاته دون أن يكون هذا الوجود خارجا عليه ودون أن يتضمن هذا التقرير أى احتمال لنفى الوجود · ولكن هذا ممتنع ومتناقض : انه ممتنع لأن تقرير الوجود يقتضى ضرورة نفى الوجود كشرط سابق لتأسيس الوجود · ونحن قد رأينا أن الانسان كى يقيم الوجود لابد له من أن ينفصل عنه وينفيه ، فنفى الوجود شرط لتقرير الوجود · وهو متناقض لأن تقرير الوجود يقتضى أحد أمرين : اما أن يكون الوجود سابقا على الله فلا يعود من ثمة الها واما أن يكون الله هو علة ذاته ، وهذا فى رأى سارتر - بادى التناقض لأنه يعنى أن الله لكى يؤسس وجوده

---

(٣٣) L'Etre et le Néant, p. 708.

الخاص عليه أن يوجد (٣٤) . فكرة الله اذن باعتباره موجودا يقرر الوجود فى ذاته أى موجودا يتحد فيه « الوجود ـ لأجل ـ ذاته » و « الوجود ـ فى ـ ذاته » هى فكرة متناقضة وممتنعة . فليس من ثمة اله فى فلسفة سارتر .

الا أن هذه الفكرة تبقى مع ذلك قيمة مطلقة تتحكم فى حياتنا وتخلع عليها دلالتها . ورغم أنها قيمة كاذبة أى رغم أنها عبث وخدعة الا أنها تعنى قبل كل شىء أن الوعى هو فى أساسه شروع مستديم ، وهذا الشروع يقوم على عملية انفصال ونفى . وهذا الانفصال هو معنى كلمة الوجودية existentialisme وأصل اشتقاقها فى اللغات الأوربية اللاتينية : فكلمة « وجود » تعنى « خروج ex » الانسان من الحالة التى هو عليها « ليضع نفسه sistere » فى المستوى الذى لم يكن عليه من قبل ، فالوجود اذن ليس حالة وانما هو فعل الخروج ذاته . وبهذا الفعل يستشعر الانسان انفصاله عما كان وعن الأشياء التى يعيها فيجد نفسه منتزعا من العالم ويشعر بأنه منفى ووحيد وفارغ ، فيسعى للانخراط فى مشروع يحيى هذا الوعى الوحيد الفارغ ويود أن يلتزم بشىء ما .

سارتر اذن يجعل الوعى مترددا بين محاولتين أساسيتين : محاولة الاتحاد مع الوجود ـ فى ـ ذاته أو مع الماضى كى يتجمد مثله ويوفر على نفسه قلق الحرية الفارغة ، ثم محاولة الخروج من المجانية ، وهذه المحاولة هى الحاضر بالذات ، وذلك للانخراط فى التزام معين (أى فى المستقبل) . وبين هاتين المحاولتين يتردد سارتر كما يتردد معظم أبطاله فى مسرحياته ورواياته ، ولكنه ـ فى هذا التردد ـ يسير كما رأينا من مجانية الوجود نحو المسئولية الانسانية .

وتأويل سارتر لهذه المحاولات يقوم أساسا على اعتبار الزمانية متضمنة فى الوعى كخاصية مميزة له . فنحن رأينا أن الوعى انفصال مستمر

---

(٣٤) يلجأ سارتر هنا تبريرا لالحاده الى دليل التناقض المتضمن فى فكرة كائن هو علة ذاته . ولكن هذا التناقض هو ـ فى رأينا ـ تناقض يرتفع بالتفرقة بين قولنا « الله صانع ذاته » و « الله كائن بذاته » ، فالصيغة الأولى متناقضة أما الثانية فليست تعنى الا أن الله لازم الوجود .

عن ذاته وعن ماضيه وشروع دائم نحو المستقبل ٠ فالوعى اذن حاصل على ماض هو الماضى الذى يتجاوزه وينفصل عنه ٠ ولكن الوعى انفصال وشروع فى نفس الوقت ، ـ انه انفصال عن الماضى وشروع تجاه المستقبل ، فالوعى يتضمن كذلك المستقبل الذى يشرع نحوه ٠ وفعل الخروج من الماضى يتم فى لحظة هى لحظة الحاضر ، فالوعى فى خروجه من الماضى الى المستقبل يتضمن كذلك الحاضر وهو لحظة الفعل ٠

هذه اللحظات الزمانية الثلاث : الماضى والحاضر والمستقبل هى اذن لحظات وثيقة غير منفكة فى تركيب أصيل ٠ انها لا تكون سلسلة أو مجموعة من الآنات اللامتناهية المنفصلة والمتتابعة (٣٥) ، فليس هناك ماض منعزل فى نفسه بل الماضى هو ماض لما كان عليه الوعى فى الحاضر ٠ فالزمانية اذن متضمنة فى الوعى من حيث ان الوعى تجاوز مستمر ، أعنى من حيث ان الوعى يفر دائما من الماضى متجها نحو المستقبل ٠ الوعى اذن يتضمن الزمانية ٠ وهو يتضمن كذلك فى نفس الوقت ، أى من حيث هو تجاوز مستمر ، انفصالا متجددا فى لحظات الزمن بحيث يتوقف تيار الحياة الداخلية وينقطع الانسجام التلقائى القائم فى الحياة اليومية مع الظروف الخارجية ٠ هذا الانفصال هو الذى يتيح للوعى مجال الحرية ، فالحرية اذن تتطلب نوعا من الانفصال الزمنى بحيث يبدو قيام الحاضر ـ وهو مجال الفعل الحر ـ ايذانا بكسر فى سلسلة الزمن المتصل (٣٦) ٠ وازاء هذا الانفصال يشعر الانسان بنفسه فى الخلاء والعدم فينتابه القلق والجزع ولا ينجو منه الا بفعل تحكمى يرفع العدم ذاته ويقيم الوجود ٠

هذا التصور للزمن يتيح للوعى فرارا مستمرا من الماضى للذى انقضى ولم يعد هو ما كان نحو المستقبل الذى لم يصر بعد ٠ هذا الماضى يصبح بمجرد مضيه مختلفا عن الوعى ولكنه يظل باقيا يطارد الوعى ٠ انه مجموع ما كان عليه الوعى من وجود ـ فى ـ ذاته ، وهو مجموع ينمو بصفة مستمرة لأن

---

(٣٥) L'Etre et le Néant, p. 150.

(٣٦) للأستاذ الدكتور نجيب بلدى رأى فى تعديل هذا الموقف اذ يرى أنه بهذا الاعتبار يقتضى توقف تيار الحياة ، ولحظة التوقف أيا ما كانت قصيرة فهى لا تعنى الا الموت ٠ لذلك يرى أن الانفصال ليس قائما فى الزمن ذاته وانما فى شعورنا بمعنى الفعل فى الزمن الحاضر ٠

الوعي لنفصال مستمر . والوعي مسئول عنه لأنه رغم أنه لا يستطيع تغيير محتواه الا أنه يستطيع ترجمته وتفسيره وتغيير معناه ، ويستطيع كذلك أن ينفيه — ونفي الماضي هو ما يظهر حرية الانسان (٣٧) . وبهذا النفي والتفسير يصبح هذا الماضي الخاص بالوعي في النهاية ثابتا متجمدا منفتحا ازاء حكم الآخرين دون أي دفاع ، أي أنه يصبح « وجودا — في — ذاته » — شيئا من اشياء العالم الجامدة . فالماضي اذن هو بعكس القيمة المطلقة التي يسعى اليها الانسان لأنه وجود — لذاته متجمد في وجود — في — ذاته . ولذلك من الممكن تصوره فانه يبدو ما هو فحسب ومعطى جميعه وفي الوقت نفسه انساني .

أما الحاضر فهو بخلاف الماضي وجود — لذاته وليس في ذاته . انه وجود — لذاته من حيث ان الوجود — لذاته هو الـــذي يكون حاضرا ازاء الأشياء التي هي وجـود — في — ذاتـه . ولكنه ليس كذلك ، أعني ليس وجودا — لذاته ، بالمعنى الدقيق الصـارم لأنه يلاشي نفسه ويفر بصفة دائمة خارج الأشياء المتعاصرة وخـارج الوجـود الذي كانه تجـاه الوجـود الذي سيكونه (٣٨) . ان الوعي في الحاضر ليس هو ما يكون ، أي ماضيه لأن الماضي هو ما يكون ، ولكنه ما لا يكون ، أي للمستقبل . وليست توجد في الوعي لحظـة غير محـــددة بواسطة ارتباط داخلي مع المستقبل . فالحاضر اذن هو حاضر متجـه الى المستقبل — حاضر وثاب مندفع نحـو المستقبل . وهنا ينبغي أن نلاحظ فورا أن سارتر رغم نظـرته الى الحاضر من حيث هو متجـه نحـو المستقبل ، فانه لم يتعد — في موقفـه من مشكلة الزمن — لحظة الحاضر وهي لحظـــة الفعـل l'action . فهو لم يحاول أن ينتقل الى نظريات عملية نظامية تركيبية تحاول تشييد المستقبل الانساني : مستقبل الفرد ومستقبل المجتمع كما هو الأمر في فلسفات المستقبل كفلسفة هجـــل وفلسفة كارل ماركس (٣٩) .

(٣٧) Naguib Baladi : Valeur du passé (P.L.F. éd. Mars 53), p. 30.

(٣٨) L'Etre et le Néant, p. 168.

(٣٩) أن فلسفة سارتر تظل حتى بعد اصداره « نقد العقل الجدلي » مجرد حركة تبدأ من الشعور الشخصي الهيدجري متجهة الى بناء الصرح الهجلي دون أن تكتفي بالشعور الشخصي ودون أن تدرك البناء الجـدلي الفلســـفي .

أما المستقبل — فى فلسفة سارتر — فيؤسسه افتقار الوجود — لذاته ونقصه • ذلك النقص الذى يسعى الوعى الى تحصيله بفراره المستمر• فالمستقبل اذن منفتح لامكانيات الوعى الحاضرة التى تؤثر فيه بالتالى فى كل لحظة • ولكن بما أن المستقبل لم يأت بعد فثمة احتمال بأن لا يكون ؛ ومن ثم نفهم معنى القلق الذى يأتى من أن الوعى ليس بالضبط هو المستقبل الذى عليه أن يكونه والذى يعطى معناه لحاضره • فالوعى دائما شروع مستقبل ذو طابع اشكالى (٤٠) •

وتصور سارتر لشكلة الزمانية على هذا النحو يثير لديه اشكالا متيافيزيقا هو اشكال الميلاد • فقد رأينا أن الوجود — لذاته ليس هو ما يكون لأنه دائما يجاوز ذاته ويتعدى وجوده • وهذا هو شرط وجوده الأساسى أى أن يكون له وجود قد تعداه هو ما نسميه الماضى • فالوجود — لذاته اذن لا ينبثق فى العالم وجودا بغير ماض ذا جدة مطلقة ليؤسس الماضى لنفسه بعد ذلك تدريجيا ، وانما هو يأتى الى العالم وله ماض قد تعداه • انه يشعر بأنه مرتبط ومتساند مع وجود — فى — ذاته هو ماضيه الذى تعداه وأصبح من المستحيل أن يعود وعيا من جديد ، أى هو ما قد كانه الوعى من قبل • ومن هنا لا يظهر لنا الماضى اطلاقا على انه محدود بخط قاطع ، اذ لو كان الأمر كذلك لكان فى امكان الوعى أن ينبثق فى العالم قبل أن يكون له ماض ، بينما الوعى بعكس ذلك يشعر بأن هناك وراءه ماضيا مهما يوغل فى القدم أو يغيب فى ظلمات النسيان الا أنه لا يزال مع ذلك هو نحن أنفسنا • بهذا يرى سارتر أننا « نفهم المعنى الأنطولوجى لهذا التساند الفاجع مع الجنين • انه تساند لا نستطيع أن ننكره أو نفهمه ، لأن الجنين فى نهاية الأمر كان اياى ، انه حد بالفعل لذاكرتى وليس حدا بالمعنى الشرعى لماضيى » (٤١) • أى أننى أستطيع فرضا أن أذهب بذاكرتى لأذكر صباى • ومهما أرتد الى الوراء فان هذه الذاكرة لا تعدو مرحلة أن كنت جنينا • ولكن هذه المرحلة ليست هى الماضى الحقيقى ، فان الماضى يسير وراء ذلك وان كنت لا أعلم أين ينتهى أو لا ينتهى•

---

(٤٠) L'Etre et le Néant. p. 173 et suivantes

(٤١) Ibid., p. 185.

يقتصر اذن سارتر على تأسيس الوجود — لأجل — ذاته ابتداء من بزوغه فى العالم · وهو بذلك يرفض فكرة الماضى المطلق الأصيل الذى يقول به هيدجر ، ويرى أن لا معنى لأى سؤال فى الفلسفة عن أصل الوعى الانسانى ، وبذلك لا يجعل الماضى مثارا لأى قلق ويلتزم حدود المنهج الفينومنولوجى ·



كشفت لنا دراسة الوعى والعدم عن حرية الانسان وعن ادانته بأن يكون حرا بحيث لا يملك الا أن يكون حرا · وكشفت لنا دراسة القلق وسوء النية عن محاولة الانسان لأن يفر من القلق ومن الحرية بحيث يصبح خاضعا للآلية · فهل هناك تناقض حقيقى كما يبدو لأول وهلة بين الاتجاهين : القول بأن الانسان مقضى عليه بالحرية . والقول بأن الانسان هارب من الحرية ؟

سبق أن بينا فى « الفصل الأول — المقالة الخامسة » أن سارتر يعرض علينا بازاء الحرية ثلاث فئات من الناس : انسانا تنازل عن حريته، وانسانا حرا حرية فارغة ، وانسانا حرا ازاء وضع يرتبط به · فهل تكشف لنا هذه النماذج المختلفة عن تناقض حقيقى فى معنى الانسان عند سارتر ؟ وهل يعنى ذلك أن الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر عن الوعى مستحيلة من حيث ان كل وعى يختلف اختلافا جوهريا عن غيره ؟ للاجابة على هذه الأسئلة ينبغى علينا أن ننظر الى ثلاثة اعتبارات أساسية :

الاعتبار الأول : هو أن سارتر فيلسوف تفكيره فى تطور مستمر · وقد رأينا — فى الفصل الأول : المقال الخامس والمقال السادس — ما كان من أثر الحرب والأسر والمقاومة وما كان من أثر الأزمة المعاصرة فى تفكير سارتر وتطور هذا التفكير بحيث ينتقل من رفض التبريرات الى الحرية الفارغة الى الحرية المرتبطة الى حرية العمل وتغيير العالم الموضوعى ·

الاعتبار الثاني : هو ما في الوجود الانساني من ثنائية ، اذ أن الانسان يوجد من جهة كوجود - لأجل - ذاته ومن جهة أخرى كشيء مادي . فثمة وجود آخر يكمن في الانسان يعبر عنه ويحده معا . ذلك هو جسده الذي يؤثر فيه مباشرة والذي يظل في الوقت ذاته غريبا عنه يمكنه أن ينظر اليه وأن يتحسسه كما يتحسس شجرة أو تمثالا دون أن يمسك بجوهرة العميق . ان جسد الانسان هو شيء خارجي ، فيد الانسان قد تبدو له بسبب قدرته على أن ينظر اليها كأنها قطعة من الاسفنج المتحجر أو كأنها من البرونز (٤٢) . ومن ثم فخاصية التجسد هذه التي يمتاز بها الوعي تجعل حياة الانسان تبدو احيانا كأنها ادراك لعدمه أي لحريته ، وتجعلها تبدو أحيانا أخرى كامساك بماديته أو بواقعه العارض اللامبرر facticité . وعلى ضوء هذين المظهرين للوجود الانساني نرى كتابات سارتر كأنها سلسلة تقع حلقاتها داخل مجال معين حيث يتأرجح الانسان من طرف الى آخر أي من العدم الى الوجود ومن الفراغ الى الشيء دون اللحاق التام بأحد الطرفين . ومن ثم فان حياة الانسان يمكن تمثلها في كل لحظة من لحظات الحياة الانسانية في نقطة مختلفة على طول الخط بين طرفين أحدهما الحرية الخالصة والآخر الواقع التام . وبعبارة أدق وفي لغة سارتر تبدو الحياة الانسانية بسبب التجسد في تغير كيفي متصل بين حالة التحجر التي تمثلها الصلابة وبين حالة السيولة التي يمثلها السائل دون أن تكون تحجرا تاما أو سيولة تامة بحيث تبقى في حالة من الميوعة واللزوجة وبحيث يمكن أن ننظر الى الانسان باعتبار ما فيه من ثنائية تقوم في المادية والعدم أو في الجمود والسيولة أو في الجبرية والحرية .

الاعتبار الثالث : هو أن سارتر فيلسوف فرنسي بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى . « والفلسفة الفرنسية هي فلسفة حرية » (٤٣) بمقتضى صدورها في نهاية الأمر عن ديكارت (٤٤) . والحرية كما تشيع في الروح الفرنسية تأخذ

(٤٢) L' Sursis (Les Chemins de la Liberté II), p. 285.
(٤٣) Naguib Baladi : Les Constantes de la pensée Française (P.U.F., Paris 1948), p. 68.
(٤٤) Ibid., p. 69.

غالبا وجهة النظر الأخلاقية أى التى تعنى بالسلوك · وسارتر من جهة أخرى فيلسوف يصدر عن فلاسفة ألمان وبصفة خاصة عن هيدجر · والحرية كما تشيع فى الروح الألمانيـة تأخذ غالبا وجهة النظر الميتافيزيقية· فكأن سارتر اذن يجمع بين وجهتى النظر : الفرنسية والألمانية ، الأولى اجتماعية سلوكية والثانية فلسفية ميتافيزيقية · الحرية ثار من أجلها الشعب الفرنسى فكانت الثورة الفرنسية ، والحرية كتب عنها الفلاسفة الألمان فكان شلنج أكبر فلاسفة الحرية · ـ الفرق بين وجهتى النظر واضح وقديم ، وهو فرق بين وجهتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما ، فان احداهما تؤمن بالحرية عمليا فتقول بحرية صريحة ، بينما تحاول الأخرى أن تشيد فلسفة للحرية فتقول ان الانسان مقضى عليه بأن يكون حرا ·

ولكن الوجهتين تجتمعان فى فلسفة سارتر ، فنحن نرى فيها المواطن الفرنسى المعاصر لحركات التحرير ، ونرى فيها الفيلسوف المتأثر بالفلسفات الألمانية وبهيدجر بالذات · وهيدجر لم يعرض للحرية فى كتابه « الوجود والزمان » عرضا منهجيا أو مذهبيا وانما يشير اليها بتلميحات طفيفة ، حتى أن ألفونس دى فالينس لا يخصص لموضوع الحرية عند هيدجر الا خمس صفحات من ٣٧٠ صفحة فى كتابه « فلسفة مارتن هيدجر » · والحرية عند هيدجر ليست هى القدرة على تحطيم الجبرية ، انها ليست حرية بالمعنى السيكولوجى ، أى كنتيجة تحليل لفعل الارادة وما يقوم فيه من لحظات وتصميم ، وانما هى خاصية « ميتافيزيقية لا دخل لها بقيمة التصميم » (٤٥) · ـ هى قدرة الموجود Dasein على أن يؤسس ذاته باعتباره منفردا comme ipséité وأن يؤسس العالم ، وتأسيس الذات والعالم انما يتم عن طريق التجاوز ·

(٤٥) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p.265

هذه النظرة الميتافيزيقية لمشكلة الحرية بالاضافة الى النظرة الأخلاقية السلوكية التى تستلزمها الروح الفرنسية هى ما يبرر اجتماع المعانى المتعارضة لمعنى الحرية فى فلسفة سارتر ٠ ولكن يبقى لنا بعد ذلك أن نضع السؤل التالى : هل يمكن لسارتر أن يتبنى النظرة الميتافيزيقية للحرية وسارتر كما نعلم يدور فى نطاق الفينومنولوجيا ، أى أنه يقتصر على ما يبدو للوعى دون أن يضع بعد ذلك أى أسئلة ميتافيزيقية ؟ هذا السؤال يلزمنا بأن نضع سؤالا آخر هو : ألا يكون سارتر بتبنيه للحرية الميتافيزيقية ينافى المنهج الفينومنولوجى الذى أراد أن يقصر نفسه عليه ؟ صحيح أن سارتر لا يضع الحرية الانسانية مثل كنط حرية ميتافيزيقية صرفة ولا يمكن التكلم عن حرية ميتافيزيقية بهذا المعنى عند سارتر ، ولكن من جهة أخرى يحاول سارتر ، لا سيما فى « للوجود والعدم » ، أن يؤسس حرية ميتافيزيقية يتميز بها الوعى أى الوجود الانسانى ٠ هذه المحاولة عند سارتر تختلف اختلافا جوهريا عن محاولة هيدجر لأن هيدجر يحاول أن يضع أساسا ميتافيزيقيا للحرية ، أما سارتر فلا يذهب الى ذلك بأى حال ولا يرى أى مناسبة للتكلم عن اساس ميتافيزيقى أصيل للحرية أو لغيرها من موضوعاته الفلسفية ، وانما هو يكتفى بالوصف الفينومنولوجى للوجود دون الالتجاء الى الميتافيزيقا ، أو هو لا يتعدى التقاط النتائج الميتافيزيقية التى ينتهى اليها هيدجر ، وعلى أساس هذه النتائج الميتافيزيقية التى يتلقاها سارتر عن هيدجر دون الخوض فى مقدماتها الميتافيزيقية الأصيلة يعرض سارتر من وجهة فينومنولوجية خالصة للحرية الانسانية ، بحيث يمكننا أن نقول ان سارتر قد حاول أن يربط ربطا طبيعيا بين كل من المظهرين : المظهر السلوكى والمظهر الميتافيزيقى للحرية الانسانية ٠ الا أن مثل هذه المحاولة - فيما يلوح لنا - مصيرها الاخفاق من حيث انه من المستحيل أن نوفق بين قول سارتر بأن الانسان حر وبين قوله بأن الانسان مقضى عليه بأن يكون حرا ٠

الفصل الثالث

حرية الأنا وحـرية الآخر

أولا : وجـود الآخر والوجـود ـ لأجل ـ الآخر

رأينا أن المقولة الأساسية فى فلسفة سارتر هى « الوجود ـ لأجـل ـ ذاته » أى الوعى ، ورأينـا أن أول ما يميز الوعى هو الحرية • ويرى سارتر أن « الوجود ـ لأجـل ـ ذاته » يحيل الى نوعين آخـرين من الوجود هما : وجود الآخـر ، والوجود ـ لأجـل ـ الآخـر • وهـذان النمطان للوجود يضيفـان معانى جديدة للحرية ويغيران تغييرا أصيلا فى مجالهـا • فينبغى اذن دراسـة هذين التركيبين الجديدين للوجود •

أما وجود الآخر فتكشف عنه النظرة الفينومنولوجية للشعور بالخجل : فالخجل كغيره من صور الوعى الأخـرى ، لا يصدر أصـلا عن تأمـل الذات لنفسـها ، فأنـا قـد أشعر بالخجل دون أن أنظر الى نفسى أو أتأمل فيهـا أو أنعكف عليهـا وأدرسهـا ، ومـع ذلـك فالخجـل هنـا هو شعور بالخجل ، أى أنه وعى بالخجل ، وهو فى الوقت ذاته وعى بنفسى عـنى أنهـا ارتكبت عمـلا شـائنـا • وهـذا الشعـور بالخجل ، أى هذا الوعى الجديد، دليـل على أن الخجل ، أى الوعى القديم ، يمكن اخضـاعه للتامـل •

لنتسـاءل الآن عن مصـدره • لا يمكن أن يكون قـد أثير بواسـطة نفس فعلتى المخجلة ، فان أى عمل شائن لا يشتمل ضمن تركيبه الأصلى عـلى الشعور بالخجل ـ انه ليس الا نزوعا مطردا ولا يتضمن شيئا غير ذلك • ولا يمكن كذلك أن يكون الخجل قـد أثير بواسـطة فكـرة صـادرة عن التامـل وبالتالى عن الازدواج فى شخصيتى ، لأننى قد لا اخجل اذا كان عملى يتم دون أن يرانى أحد ، وانمـا هو صادر عن شعورى بأننى مكشوف أمـام الآخـرين • فالخجل أيضـا مثل صـور الوعى الأخـرى له تركيب قصـدى intentionnelle فهو يشير الى موضوع آخـر • اننى أخجل عندما أعانى فجأة نظرة الآخـر تقع على • عندئذ تسرى فى جسـدى كله

رجفة وأشعر بأنى مثبت فى مكانى ومفرغ من نشاطى وكأنى أصبحت مشلولا . الخجل اذن ينتابنى عندما أرى أو أتخيل أحدا غيرى يرانى – عندئذ اضطر لأن أرى نفسى على نحو ما أبدو للآخر ، وينكشف لى فى نفس الوقت وجود الآخر باعتباره الذات التى تنظر الى . فالآخر هو الواسطة التى لا غناء عنها بينى وبين نفسى : « اننى أخجل من نفسى كما تبدو للآخر ... وأتعرف نفسى على نحو ما يرانى ... والآخر لا يكشف لى فحسب عن الحالة التى أكون عليها وانما هو يجعل منى كائنا جديدا عليه أن يحمل أوصافا جديدة ... هذا الكائن لم يكن فى بالقوة قبل ظهور الآخر ... ولا يكمن فى الآخر ، فأنا مسئول عنه ... وعلى ذلك فالخجل هو خجل من النفس ازاء الآخر ، هذان التركيبان هما غير قابلين للانفصال فيما بينهما » (١) .

هذه النظرة الفينومنولوجية الى الخجل تبين أولا أن الآخر يؤسس احدى تركيبات وجودى ، وتبين بالتالى أن العلاقة بين الأنا والآخر – على نحو ما سنرى – ليست فى الاعتبار الأول علاقة معرفة ، وانما هى علاقة وجود . فلا ينبغى أن أسعى لفهم وجودى ووجود الآخرين على أنها موضوعات معرفة متعادلة ، بل ينبغى بالعكس أن « أتوطد فى وجودى وأن أقيم مشكلة الآخر ابتداء من وجودى » (٢) . أما الفلسفات التى تناولت العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة معرفة ، مثلما فعلت المثالية والواقعية ، فقد فشلت فى توضيح هذه العلاقة ، ولم تستطع أن تخرج الفرد من وحدته الأنطولوجية solipsisme (٣) . فالواقعية تزعم أن ما لدى من تجربة حسية عن جسد الآخر وعن تماثل جسده وأفعاله بجسدى أنا وأفعالى انما يعطينى معرفة بالآخر . ولكنها بهذه

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 275-277.

(٢) Ibid., p. 300.

(٣) معنى اللفظ الأنا وحدى فحسب le moi tout seul ، ويطلق على اتجاه تأكيد الذات لوحدتها الأنطولوجية : فأنا وحدى أوجد وكل الحقائق تتألف داخل امتثالاتى فلا يوجد شىء خارجى . الوجود والعدم ص ٢٨٤ . (ويترجمة البعض بالمذهب المثالى الذاتى كما نراه عند باركلى بصفة خاصة) .

التجربة تقتصر على التدليل على وجود جسد الآخر فحسب ، وتظل معرفتنا بروح الآخر احتمالية ، اذ بعد كل شيء من الممكن منطقيا أن يكون الآخر الذى أراه يمشى فى الطريق مثلا ليس الا جسدا أو آلة تتحرك (٤) . والمثالية ظنت أنه من الضرورى البرهنة على وجود العالم الخارجى وكذلك على وجود الجسد ، ولكنها أخفقت فى هذه المحاولة لأنها جعلت الوجود حبيسا فى الفكر ، والفكر عاجز عن أن يصلنى بالعالم الخارجى أو أن يصلنى بجسدى . حقيقة أنه ينبغى البدء من الكوجيتو الديكارتى ، ولكن ينبغى أيضا أن « يقذف بى الكوجيتو فى الخارج وعلى الآخر » (٥) ، وذلك بكشفه لى عن الحضور العينى والذى لا شك فيه لهذا الآخر العينى أو ذاك .

وسارتر يرى أن مسألة الآخر قد تقدمت مدى فسيحا فى القرنين التاسع عشر والعشرين باسهام كل من هوسرل وهجل وهيدجر .

فعند هوسرل تقوم العلاقة بين الأنا والآخر عن طريق العالم : ان العالم كما ينكشف للوعى يحيل الى الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم ولوحدته ولثرائه . وبما أن الأنا هو جزء من العالم فالآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا . الا أن سارتر يرى أن هذه العلاقة بين الأنا والآخر هى علاقة خارجية وعقلية ، وهى تظل من ثمة علاقة موضوعية ولا تؤكد وجود الآخر الا على نحو احتمالى بحت .

أما فى فلسفة هجل فتقوم العلاقة بين الأنا والآخر ـ كما يرى سارتر ـ على أنها علاقة داخلية . وليس أدل على ذلك من دراسة هجل للعلاقة بين السيد والعبد وما يقوم بينهما من صراع . ان كلا من الأنا والآخر يسعى ـ فى فلسفة هجل ـ الى أن يؤسس ذاته خلال تحطيم الآخر . فالعلاقة هنا هى علاقة داخلية ، الا أنها تظل مع ذلك ـ وكما يرى سارتر ـ علاقة عقلية تقف عند مستوى المعرفة .

---

(٤) L'Etre et le Néant, p. 277 & 278.

(٥) Ibid., p. 308.

أما هيدجر فقد نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة الى مجال الوجود · وهذا - كما يرى سارتر - هو امتياز هيدجر على الفلاسفة السابقين · انه لا يتناول العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة عقلية وانما باعتبارها علاقة وجودية · الا أن هيدجر من جهة أخرى لم يبدأ من الكوجيتو · وهذا هو انتقاد سارتر لهيدجر ، انه يرى أن هيدجر قد اخفق في مشكلة الآخر ، وأن هذا الاخفاق يرجع الى أن هيدجر لم يبدأ من الكوجيتو ، ولم يستطع بالتالي أن يقيم حسابا للفرد المحسوس الذى أعرفه أنا ، وانزلق الى الوراء في المثالية آخذا الآخرين على أنهم معطون معى ومندرجون في مركب الأدوات complexe d'ustensiles .

سارتر اذن يبدأ من الكوجيتو · واكتشاف الآخر لديه لا ينفصل عن اكتشاف الأنا · بل ان اكتشاف العالم وجسدى وأنا نفسى كل ذلك يؤلف تجربة واحدة ، فأنا أعانى الآخر - باعتباره ذاتا - على نحو ما كشفت لنا الدراسة الفينومنولوجية للخجل - عندما يرانى هو على انى موضوع · كأن المشكلة الحقيقية ليست هي مشكلة وجود الآخر وانما هي مشكلة علاقتى بالآخر · أما وجود الآخر فليس في حاجة الى برهان ، « فاذا لم يكن الآخر حاضرا حضورا مباشرا أمامى واذا لم يكن وجوده مؤكدا مثل وجودى فان أى تخمين عنه يكون خاليا من أى معنى »(٦)· فمن المؤكد أننى لا أخمن وجود الآخر ، ولا أجد في نفسى مبررات للاعتقاد بوجود الآخر ، وانما أجد الآخر نفسه وأقره باعتباره ليس اياى ، أى باعتباره كل من عداى (٧) · وفى عبارة أخرى ان وجود الآخر له طبيعة واقعة لا يمكن انقاصها أى ارجاعها الى ما هو أقل أو تحليلها الى ما هو أبسط · « اننا نلتقى بالآخر ولسنا نؤسس الآخر » (٨) ؛ وهذا هو ما يؤكد أن المشكلة هي مشكلة علاقتى بالآخر وليست مجرد وجود الآخر ·

---

(٦) L'Etre et le Néant p. 308.

(٧) Ibid., p. 309.

(٨) Ibid., p. 307.

والأسس التى يمكننا أن نحاول معالجة هذه المشكلة عليها تنبع من الملاحظة المزدوجة الأولية التالية : أولا ان الآخر لا ينضاف الى كما ينضاف موضوع الى آخر فى مجموعة collection ، وثانيا ان علاقتنا هى علاقة داخلية ، وهى تشير الى كل totalité (٩) ٠ فما هى هذه العلاقة ؟ يوضح سارتر هذه العلاقة فى تحليله العميق لفكرة « النظرة » le regard ، حيث يبدو لى الآخر على أنه نظرة موجهة نحوى أو ملقاة على ، وحيث يؤكد لى شعورى بالخجل مثلا علاقتى مع الآخر الذى ينظر الى ٠ فما الذى يحدث عندما تقع على نظرة الآخر ؟

أشعر أولا بأن الآخر قد اجتذبنى الى مداره وأصبحت احدى المواد التى تخص عالمه فحسب والتى تصبح من ثمة كأنها غريبة عنى لا أملك ازاءها أى حرية ، وأشعر كذلك بأن عالمى يذوب وينساب بعيدا عنى ليؤسس من جديد حول الآخر وبواسطته كأن نزيفا قد أصابنى ٠

أما الشعور الأول فناتج عن أن نظرة الآخر قد أحالتنى الى شىء من الأشياء ، أى أنها جعلت منى شيئا - فى - ذاته وأدخلتنى فى عالمه كموضوع للنظر والتأمل ٠ فالآخر هو الذى ينظر الى وليس الذى أنظر اليه أنا ٠ انه ذات وليس موضوعا ٠ فاذا وقعت على نظرته بينما أنا مستغرق فى عمل ما ، كأن أسترق النظر خلال ثقب مفتاح فى باب ، عندئذ أعى ذاتى باعتبارها موجودة - لأجل - الآخر ٠ واذن فأنا لست فحسب الموجود الذى كنت اياه ، أى واقعى العارض أو الوجود - فى - ذاته الذى هو ماضيى ، ولا الموجود الذى سأكونه ، أى امكانياتى المحتملة ، وانما أنا ايضا الموجود الكائن - لأجل - الآخر ٠ **فالوجود - لأجل - الآخر** هو أحد الأبعاد فى وجودى ، ولكنه بعد غامض مبهم غير محدد ٠

---

(٩) يلاحظ أن سارتر يصف هذا الكل بأنه غير مجموع المفردات une totalité détotalisée (الوجود والعدم ص ٢٠٩) ، فهو كل لأن كل آخر يجد وجوده فى غيره ، ولكنه غير مجموع المفردات لأن الوجود - لأجل - الآخر يرفض بتاتا من الآخر ٠ واذن فيستحيل وجود أى تركيب synthèse جامع totalitaire وموحد unificatrice للآخرين (الوجود والعدم ص ٢١٠) ٠

والسبب فى هذا الغموض هو أن الآخر وعى مثلى ، أى وجود - لأجل ذاته ، يتصف مثلى أولا وقبل كل شىء بالحرية ، ونظرة الآخر تجعلنى أكتشف أن حريتى تحدها حريته هو ، كأن اذن وجود الآخر وبالتالى نظرته تغير من مفهوم حريتى - تلك الحرية التى أثبتها لنفسى باعتبارى وعيا • وتفصيل ذلك أن نظرة الآخر انصبت على أثناء انخراطى فى أحد أفعالى ، فهى قد جمدتنى فى أحد مواقفى ، واستنفدت جميع امكانياتى الأخرى ، وأحالتنى الى شىء - فى - ذاته بدون أى امكانية أخرى غير حالتى أو موقفى وأنا منحن على ثقب الباب ، فهى قد جعلتنى أتجمد فى مكانى ، واغتصبت بذلك حريتى ، فجعلتنى عاجزا عن أن أتصرف فى هذا الموقف الذى أمسكتنى فيه نظرة الآخر •

ومعنى ذلك أن نظرة الآخر أوجدت لى وجودا غير وجودى الأصلى ، أى وجودى - لأجل - ذاتى ، هو وجودى - لأجل - الآخر ، أى وجودى كما يراه الآخر • اذن فبين هذين البعدين ، وجودى - لأجل - ذاتى ووجودى - لأجل - الآخر هناك ما يشبه العدم • وهذا العدم الذى يفصل بين هذين البعدين هو حرية الآخر ، كما أن العدم الذى يفصل بينى وبين نفسى ، أى بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته ، هو حريتى أنا •

نظرة الآخر اذن أتاحت لحريته أن تحد حريتى ، وأن توجد بعدا آخر لوجودى لا أستطيع رؤيته لأنه خارج عنى وخاص بالآخر • وهذا البعد الخارج يجعل منى كائنا مكتملا متجمدا فى ذاته ، كأن حياتى قد تمت وانتهت كل امكانياتى ولم يعد ثمة مجال لحريتى ، وكأن نظرة الآخر هى موتى أنا ، لأن الموت هو الذى يجعلنى نهائيا شيئا معروضا لنظرات الآخرين دون أى سلاح من جانبى • فموتى هو انتصار لحرية الآخر ولنظرة الآخر ، أى أنه انتصار لحريته على حريتى •

أما الشعور الثانى فهو ناتج عن أن نظرة الآخر تسرق منى عالمى وكأن كل ما كان يحيط بى من أشياء وكل ما كان يدور حول وعيى قد اختفى من مجالى وانزلق نحو الآخر ليندرج فى عالمه • هذا العالم الذى كان موجودا بواسطتى ولأجلى أصبح موجودا بواسطة الآخر وداخل تصوراته وضمن غاياته • مثال ذلك اذا كنت جالسا فى حديقة عامة أتأمل المشى

الأخضر المحفوف بالأزهار والتمثال الذى ينتصب فى وسطه والرجل السائر هناك يقرأ فى كتاب ، وأضفى بوعيى معانى لكل ما أرى ، اذ كل ما أرى ليس الا موضوعات أستطيع أن أعطيها أسماء ، كأن أقول رجل قارىء ، كما أقول حجر - أبيض أو مطر - خفيف • ثم اذا حدث فجأه أن ترك الرجل كتابه ونظر الى والى المشـــهد الذى كان أمامى فان المشهد كله ينهار وينسـاب عن وعيى لينتظم من جديد بالنســـبة لوعى الآخر • فنظرة الآخر تسرق منى المشـهد كله بل تسرقنى أنا أيضا لأننى أصبح جزءا من المشـهد بالنسبة لهـذا الوعى الغريب الجديد • وكل شىء فى هـذه اللوحـة - بمـــا فى ذلك أنـا - يكتســب معناه بالنسبة الى هـذا الآخـر الذى ينظر الينـا •

خلاصـة الأمر اذن هى أن نظرة الآخر تحجرنى من جهـة ، وتسرق منى العالم من جهة أخـرى ، أى أن الآخر ليس هـو فحسب ذلك الذى يبدد عالمى ويسرقه منى ، وليس هو فحسب ذلك الذى أنظر اليه والذى فى نفس الوقت ينظـر مثلى الى نفس الموضوعات التى أنظر أنـا اليها ويضفى عليها نوعـا من الغياب بالنسبة لى - ليس الآخر هو كل ذلك فحسب وانما هو مع كل ذلك وقبل كل ذلك هذا الذى ينظر الى والذى يجعلنى غير منيع لأنـه يجعلنى مكشـوفا ومرئيـا •

وعن طريق هـذا الآخـر أعى نفسى بوصفى موضوعـا للوعى غـير المتأمّل la conscience irréflechie . ذلك أننى لا أصبـح موضوعـا الا حين أنعكس على ذاتى وأتأملها . أى حين أكون متأمّلا منعكسا على ذاتى • أمـا الوعى غير المتـأمـل فهو وعى بالعـالم ، ولا يمكن أن أكـون بالنسبة له الا باعتبارى موضوعـا من موضوعـات العـالم • ولكـن هـا هى ذى نظرة الآخـر تغير من الأمـر فتجعل منى موضوعـا بالنسبة للوعى غير المتأمّل . كأن إذن نظرة الآخر قد أدخلت بين الوعى غير المتأمّل أى الذى هو وعـى بالعالم - وبين الوعـى المتـأمّل la concience reflexive أى المنعكس على ذاته - أدخلت بعـدا جديدا من أبعـــاد وجودى • هـذا البعـد الجديد هـو حضورى باعتبارى موضوعـا للآخـر ، وباعتبارى فرارا من نفسى ذاتها • وهذا يعنى أننى أصبح فجأة ، بسبب وقوع نظرة الآخر

على ، حاصلا على وجود جديد هو وجودى ــ لأجل ــ الآخر ، وواعيا بهذا الوجود ، اى بنفسى من حيث هى مجرد موضوع واقع تحت نظرة الآخر ٠

وهذا الوجود الذى أكونه يحتفظ بنوع من الغموض وعدم التحدد بحيث لا أستطيع التكهن بمعالمه أو بما له من امكانيات ، وذلك لأننى من جهة لا أستطيع معرفة الآخر ، ولأن الآخر من جهة أخرى حر وحريته تتعالى على وجودى بوصف هذا الوجود موضوعا لحرية الآخر ٠ وبعبارة أدق ان ما فى وجودى ــ لأجل ــ الآخر من غموض وعدم تحدد يكشف عن حرية الآخر ٠ وهذا الوجود ــ لأجل ــ الآخر هو الذى يحد حريتى : انه وجود خاص بى ولكنه متوقف على حرية الآخر ٠ كان هناك بعدا لوجودى أنفصل عنه بنوع من العدم الأصلى ــ وهذا العدم هو حرية الآخر ٠

حرية الآخر اذن تغير من مفهوم حريتى ٠ فهى تجمد امكانياتى ، واشعر عندئذ أن امكانيات الآخر تتجاوز امكانياتى وتتعالى عليها ٠ ونظرة الآخر لا تقتطعنى من العالم بل هى تنصب على وأنا فى العالم ، فهو يرانى « منحنيا ــ على ــ ثقب المفتاح » ٠ وأى تغير فى وجودى بسبب هذه النظرة يتضمن تغيرا فى امكانياتى وفى موقفى وفى عالمى وفى الموضوعات التى كانت متركزة حولى ٠ فامكانياتى ليست الا احتمالا فحسب لأن هذه الامكانيات تحدد بواسطة الآخر ٠ فمثلا امكان أن أحاول الاستخفاء فى ركن مظلم يتحدد بما لدى الآخر من امكان اضاءة الركن ٠ كأن الآخر هو موت لامكانياتى ٠ وهو كذلك سبب التغير فى موقفى بحيث لا أعود سيدا للموقف بمجرد أن تقع على نظرته(١٠)، بل أصبح موضوعا لما يضفى على من أحكام دون أن أستطيع معرفة هذه الأحكام أو التصرف حيالها ٠ والمظهر الذى يضفيه ظهور الآخر على موقفى يفر منى لأنه لأجل الآخر ، بحيث أكون كائنا محروما من القدرة على الدفاع ازاء حرية الآخر ٠ وبهذا المعنى يمكن أن نعتبر أنفسنا عبيدا عندما نتراءى للآخر ، وذلك من حيث أن وجودى يعتمد على حرية الآخر التى ليست حريتى والتى هى شرط لوجودى (١١) ٠ بل ان حرية الآخر تضعنى فى حالة من الخطر الدائم وذلك بسبب خوفى من أن يتخذنى الآخر أداة لتحقيق امكانياته وغاياته التى أجهلها ٠

---

(١٠) L'Etre et le Néant, p. 321-323

(١١) Ibid., p. 326.

يتضح لذن مما سبق أولا أن نظرة الآخر ، بحسب المنهج الفينومنولوجى الذى يقضى بالبدء من الكوجيتو ، تثير من جانبى انفعــالات معينة ، وأن هذه الانفعــالات ترجع الى الاحساس بالوجــود فى خطــر لزاء حرية الآخر ، أو الى الاحساس بأننى ما أكونه لأجــل الآخر ، أو الى الاحساس بان كل امكانياتى تفلت مز يدى وتتحــدد حسـبما يشــاء الآخــر ٠

ويتضح ثانيا أن هذه النظرة تسلب منى حريتى ، وذلك لأنها تحجرنى فى موجــود ، دون أن أستطيع تحــديد ما هو هذا الموجــود بالنسبة للآخر ، وماذا يصنع الآخر منــه ، وما هى الممكنات التى يمنحها له ٠ كانى موجــود لا أعرفه ، موضوع حيث لا أعلم ، وفى عــالم ليس عالمى ٠ وكانى فى خطــر لا أعــرف أى وجه يديره للعــالم ـ حيث أكــون موجودا ـ نحو الآخر ٠ (١٢) ومع ذلك فهذا الموجــود هو حقيقتى أنا ، بمعنى أنه بعــد حقيقى منأبعـــاد وجــودى هو وجــودى ـ لأجل ـ الآخـــر ٠

ويتضح ثالثا أن نظرة الآخـر ومعاناتى لهــذه النظرة لا تدحض نزعة السوليبسية فحسب ولكنها تسحقها ، وذلك لأننى ، اذ تقع على نظرة الآخر، أعــانى موضوعيتى الخاصــة بى ، وفى هذه المعانــاة اعــانى ذاتيــة الآخــر ـ أى فى تحطيم ذاتيتى أنا ـ الأمــر الذى لا أستطيعه اطلاقا أثناء بقائى ذاتا وهو موضوعا لى ٠ وكذلك أعــانى فى نفس الوقت حرية الآخر اللامتناهية ٠ ويلاحظ أن هذه الحرية هى الشىء الوحيد الذى يحد من حريتى ويجمد امكانياتى ٠ أما العوائق والعقبات المادية فلا يمكنها اطلاقا أن تجمد امكانياتى ولا أن تجعــل لهــا خارجــا un dehore : فليس بقــــائى مثلا فى البيت بسبب المطــر مثل بقائى بسبب منعى من الخــروج ، اذ فى الحـــالة الأولى أنا الذى أقــرر البقــاء بعــد أن أنظر فى عواقب فعلتى ، أى أننى أتجاوز المطر كعائق نحــو ذاتى نفســها وأجعل منه أداة ٠ أما فى الحــالة الثانية فامكان خروجى أو بقائى هو الذى تتجـــاوزه حرية الآخر الذى يمنعنى من الخــروج ٠ وكل من الأمر والنهــى يتطلب منى اثبــات حرية الآخر خــلال عبوديتى أنا (١٣) ٠

---

(١٢) L'Etre et le Néant, p. 327

(١٣) Ibid., p. 329 & 330.

ويتضح رابعـا أن العلاقة التى يقيمها سارتر بين الأنا والآخر هى علاقة تكشف عن اتجـاه مبتكـر · ويتلخص هذا الاتجـاه فى انقلاب رئيسى لوضع الأنا والآخر : فقبل سارتر كان الأنا هو الذى يعـرف الآخر ، أى أن الأنـا كان هو الوجـــود الايجابى الفعـال بينما كان الآخر موضوع الفعـــل أى الوجـود المنفعـل · أمـا فلسـفة سارتر فقد عكست الوضـع حينما جعلت الآخر هو الوجود الذى يرانى أنـا أو الوجـــود الذى أصبح بواســـطته موضوعا · فالآخر هو الكائن الفعـال وأنا هو الوجـود المنفعـل · وفاعليـة الآخر تكمن فى كونـه الوجـود الذى ينظـر الى ، كما أن انفعاليتى تكمن فى كونى الوجـــود المرئى والمكشـــوف ·

ولكن هل تظل العــلاقة بين الأنا والآخـر بسيطة على هذا النحـو ؟ ان الأنـا ليس هو الآخر · وبهـذا السلب ، الذى تقـوم به الأنا نحو ذاتها عندما أقول « أنـا لست الآخر » ، يتأسس وجودى ويظهر الآخر · وبعبارة أخرى لابد للوعى كى يؤسس وجـوده ويجعـل الآخر يظهر أن ينفصـــــل بحرية عن الآخر وينزع نفسه منـه ، وذلك بأن يختار نفسه على أنه العـدم الذى هو غير الآخر ، ومن ثمة يرتد الى نفسـه · ان هذا الانتزاع نفسه الذى يؤلف الوجـود — لأجل — ذاتـه هو الذى يجعل ثمة آخـر · وليس معنى هذا أنه يمنح الوجود للآخر ، وانما يعنى فحســـب أنه يعطيه الوجود — الآخر (١٤) · وهذا النمط الجديد للوجود ، وهو وجـــود للوعى على نحو أن — يكون — مـــا — هـو — ليس — الآخـــــر être-ce-qui-n'est-pas-autrui أى الا — يكـون — الآخـــــر le-ne-pas-être-autrui ، هذا النمط لوجـود الوعى ، الذى يتأسس بانفصـاله عن الآخـر ، هو ما يختاره الوعى باستمرار حتى يمكنه أن يؤسس نفسه · ولذلك فان حضور الآخر ازاء الوعى أمر لابد منـه حتى يمكن الوعى أن ينفصل عنه فيؤسس نفسـه ويشعر بوجـوده (١٥) · ومعنى ذلك كله يمكن ايجـازه فى قولنـا : « ان الأنـا ليس هو الآخر » اى ان الأنا يسـلب أو ينفى ذاتـه · وقد رأينـا من قبل أن الأنا يسلب ذاته أيضا ازاء موضوعات العالم وازاء ماضيه ، أى ازاء الوجود —

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 343-344.

(١٥) Ibid., p. 344.

فى - ذاته . وبعبارة أخرى از الأنا ينفصل عن الآخر وعن الأشياء . ولكن انفصال الأنا عن الآخر يختلف اختلافا جوهريا عن انفصال الأنا عن الأشياء ، اذ أن الأشياء تظل محتفظة بطبيعتها الخارجية ، وهى الوجود - فى - ذاته ، أما الآخر فالانفصال عنه هو انفصال متبادل . أى أن علاقة السلب الداخلية بين الأنا والآخر هى علاقة متبادلة (١٦) ، بعكس العلاقة بين الأنا والوجود - فى - ذاته . فكل من الأنا والآخر يرفض أن يكون هو الآخر . وكل منهما يحاول أن يؤسس ذاته ذاتا بواسطة تأسيس الآخر موضوعا . وكل منهما يحاول أن يجعل نفسه ناظرا فعالا ايجابيا بأن يجعل الآخر منظورا ومرئيا أى موضوعا منفعلا سلبيا . ومعنى ذلك أن الآخر الذى كان ينظر الى ويحد من امكانياتى وحريتى يمكننى أن استدير اليه وألقى عليه نظرتى بحيث تعود حريتى فتحد من حريته هو . واذن فكأن هناك نزاعا وصراعا بين الأنا والآخر . فكل من الأنا والآخر يحاول أن يسلب نفسه وينفصل عن الآخر كى يشعر بذاتيته . وهذا السلب أو النفى المزدوج (١٢) يحطم موضوعية الواحد أو الآخر ، فان الاثنين ، الأنا والآخر ، لا يمكنهما أن يكونا فى نفس الوقت موضوعين لبعضهما البعض .

فالآخر يفصل نفسه عنى بأن يجعل نفسه ذاتا واعية بى بحيث اصبح أنا موضوعا له . ولكنى بدورى أفصل نفسى عن الأنا الموضوعى أى ذاتى التى هى موضوع للآخر ، وذلك بمحاولة أن أكون ذاتا وبانتزاع نفسى من الآخر . فأنا اذن لا أمسك بالآخر بطريقة مباشرة وانما أدركه بواسطة عدم كونى الأنا الموضوعى الذى ينفصل عنه الآخر كى يجعل من نفسه ذاتا . فأنا أرفض نفسى تلك التى يرفضها الآخر ، أى نى « أرفض نفسى المرفوضة » (١٨) . ومعنى هذا هو أن ذاتى كموضوع مرفوض من الآخر هى الذات التى أرفضها أنا وأعزلها عن نفسى . ولكن هذا الرفض يعنى الاقرار بالآخر وبموضوعيتى للآخر . ان اختفاء الأنا المرفوض يعنى اختفاء الآخر . فلابد اذ من قبول موضوعيتى للآخر ، أى لابد من قبول نفسى المرفوضة التى

---

(١٦) L'Etre et le Néant, p.344.

(١٧) Ibid., p. 345.

(١٨) Ibid., p. 345.

يهجرها كل من الآخر والأنـا وإلا اختفى الاثنان : الآخر والأنا ٠ وهذا القبول الذى يتم خلال عملية الرفض ، انما هو نتيجة لعدم كونى الآخر ٠ اننى أهرب من الآخر بترك ذاتى للمهجورة ، أى ذاتى ــ لأجل ــ الآخر بين يديه ٠ وانفصالى عن الآخر ، وهو الانفصــال الذى يكون ذاتى ، هو فى بنائه افتراض بأن هذه الذات التى ينفصــل عنها الآخر بوصفها موضوعا له لنما هى خاصة بى ٠ وهى لاشىء غير ذلك ٠ ولهذا فان هذه الذات المهجورة والمرفوضــة ، أى هذه الذات التى يفصــل كل من الأنــا والآخر نفسه عنها كى يجعل من نفسه شخصا مستقلا ، هى معقــد صلتى بالآخـر ورمز لانفصالنــا المطلق فى آن واحد ٠

هذه الذات المرفوضة ، أى هذا الأنا الموضوعى الذى يتأسس بواسطة لنفصــال الآخر ، والذى يكون وجودى ــ لأجل ــ الآخر ، هى جانبى الخارجى، أو هى بعد من أبعــاد وجودى ، وليست صورة قائمة فى وعى الآخر ٠ فهى كائن حقيقى ، أو هى وجـودى باعتبـاره شرطا لانيتى mon ipséité ازاء الآخـر ولانية الآخر ازائى ٠ لنهــا وجــودى فى الخارج (١٩) ٠ وهــذا الوجود فى الخارج ولأجل ــ الآخر يختلف عن وجودى ــ لأجل ــ ذاتى ، فأنا لأجل ــ ذاتى اظل امكانية بحته ، غير محــدودة ، أنفى نفسى الى ما لا نهاية ٠ أما وجــودى ــ لأجل ــ الآخر فهو وجــود منظور من الخارج ، محدود٠ وهو يختلف كذلك عن الوجــود ــ فى ــ ذاته : انه وجود يتميز بطابع انفعالى: فنحن نعــانى وجودنا ــ للآخر فى الخوف والخجــل والاعتزاز والغـــرور ٠ « بل ان هــذه المشاعر نفسها ليست الا طريقتنا الانفعالية فى معاناة وجودنا لأجــل ــ الآخر » (٢٠) ٠

فالخوف هو « الاكتشاف الوجل لموضوعيتى الخالصة البسيطة من حيث تتعداهــا وتتجاوزهــا امكانيات ليست لمكانيــاتى » (٢١) ٠ « والخجـــل هو الشعور بالسقوط الأصلى وليس بسبب ارتكابى هذا الخطأ أو ذلك » (٢٢)٠ انه يتمثــل فى احساسى بأنى مكشوف أو عار أمــام الآخر ٠ وهذا الادراك

---

(١٩) L'Etre et le Néant. p. 346.
(٢٠) Ibid., p. 348.
(٢١) Ibid., p. 348.
(٢٢) Ibid., p. 349.

للعرى هو المعنى الرمزى لسقوط آدم وحواء عقب الخطيئة الأصلية . وينبغى أن نلاحظ أن ادارك الخجل يعنى ادراكا موحدا لأبعاد ثلاثة فى الوجود : « فانا أخجل من نفسى ازاء الآخر »(٢٣) . واختفاء اى بعد من هذه الأبعاد يعنى اختفاء الخجل . أما الاعتزاز بالنفس (٢٤) فهو احساس مزدوج الدلالة : فهو يتضمن انفعال الخجل حيث أدرك الآخر كذات أكون موضوعا لها ، ولكنه يتضمن كذلك انفعال الكبرياء أو الغرور ، وذلك لأننى أحاول — دون أن أتوقف عن اعتبار الآخر كذات — أن أدرك نفسى من حيث اننى موضوع يؤثر فى الآخر . ففى مثل هذه الحالة (٢٥) أتخذ من الصفات التى يضفيها على الآخر حين يصفنى مثلا بالجمال أو بالقوة — أتخذ من هذه الأوصاف سبيلا للتأثير على الآخر على نحو سلبى بأن أجعله يحس نحوى بالاعجاب أو بالحب . وبهذا أصادق على كونى موضوعا وأتطلب من الآخر — من حيث هو ذات وبالتالى من حيث هو حر — أن يشعر بموضوعيتى . وبهذا أيضا أضفى على الصفات التى يخلعها على الآخر الموضوعية المطلقة . ولكن هذا الشعور الذى أتطلبه من الآخر يحمل فى نفسه تناقضه : وذلك لأننى اذ أؤكد موضوعيتى وأحاول أن أتمتع بهذه الموضوعية ، أسعى الى الآخر الذى يحمل مفتاح موضوعيتى، وأحاول أن أستولى عليه كى يسلمنى سر وجودى ، وهذا هو الغرور . فبمقتضى الغرور أحاول أن أستحوذ على الآخر ، وبالتالى أن أجعل منه موضوعا ، كى أبحث فى صميم هذا الموضوع ، وأكتشف فيه موضوعيتى الخاصة ، ولكن بمجرد أن أجعل من الآخر موضوعا أكون قد جعلت من نفسى مجرد صورة فى صميم هذا الآخر الموضوع . وعندئذ يتبدد وهم الغرور ولا أعود أدرك نفسى فى هذه الصورة التى تصبح من خصائص الآخر الموضوع .

هذه الحالات الانفعالية : « الخجل والخوف والاعتزاز بالنفس هى ادن انفعالاتى الأصلية — انها ليست الا الطرق المتنوعة التى أعرف بها الآخر كذات بعيدة المنال . وهذه الانفعالات تطوى فى ذاتها ادراكا لانيتى يمكن

(٢٣) L'Etre et le Néant p. 350.

(٢٤) Ibid., p. 351.

(٢٥) Ibid., p. 351 & 448.

وينبغي أن يكون بمثابة دافع لأن أجعل من الآخر موضوعا » (٢٦) .
فما هو الآخر باعتباره موضوعا لي ؟

انه ليس تجريدا موضوعيا خالصا وانما هو ينبع أمامي ومعه دلالاته الخاصة .فهو مركز محسوس حوله عالم بأكمله ، الا أنه موضوع داخل عالمي، أرتبه كغيره من الادوات الموجودة في العالم بحسب غاياتي وامكانياتي . انه تجاوز و نا ادركه من حيث هو كذلك ولكني أدركه في نفس الوقت على أني أتجاوزه أي باعتباره تجاوزا قد تم لي تجاوزه transcendance transcendée .
وأنا أستطيع أساسا أن أفسر الآخر كموضوع ولكن لا شيء في موضوعيته يحيل الى ذاتيته التي هي أساسا وراء المعرفة وخارج العالم وليست شيئا .
وذلك لأن ظهور الآخر كموضوع يعني اختفاء بل ابادة الآخر كذات . فالآخر كموضوع والآخر كذات ليس بينهما أي احالة ، أي أن الواحد لا يحيل الى الآخر ولا يكشف عنه . ولكن أهم ما في الأمر هو أن الآخر كموضوع يمكن أن يتحول الى ذات ، – وهنا يكمن الخطر ، اذ ليس في وسعي أن أوفق بين الآخر كذات والآخر كموضوع أو أن أرفض كليهما . وليس في وسعي أن أبقيه موضوعا على الدوام . ان الموتى فقط هم موضوعات دائمة .
أما الآخر كموضوع فيظل مصدر خطر بالنسبة لي ، أتوجس منه لأنه قد يتحول فجأة الى ذات تنظر الي ، تسلبني عالمي وتسلبني حريتي . لذلك يهمني أن أسعى دائما للابقاء على الآخر في موضوعيته ، بل ان علاقتي مع الآخر تقوم أساسا على حيل أحاول بموجبها أن أجعله يظل موضوعا .
الا أن هذه الحيل – رغم ذلك – لا تجديني شيئا ، انها لا تقيني خطر الآخر ولا تجعلني بمأمن من نظرته ، فان هذه النظرة – نظرة الآخر – قد تتجه نحوي وتقع علي فتنهار كل حيلي وكل محاولاتي ، ويعود الآخر ذاتا تجعل مني موضوعا في مجال ادراكه . لهذا لا يمكنني أن أطمئن أو أن أشعر بالدعة حين يكون الآخر موضوعا ، وانما أظل معه في صراع دائم : « ان الصراع هو المعنى الأصلي للوجود – لأجل – الآخر » . (٢٧) .

---

(٢٦) L'Etre et le Néant, p. 352.
(٢٧) Ibid., p. 431.

ثانيا : العلاقات بين حرية « الأنا » وحرية الآخر

رأينا أن جوهر العلاقات بين الأنا والآخر هو الصراع . وهذا الصراع يأخذ أنماطا وأشكالا مختلفة لكنها جميعا لا تتيح مجالا لأى مخرج وانما تنتقل بالأنا من فشل الى فشل دون أى توقف . وسارتر فى عرضه لهذا الصراع وفى كشفه عن أنماطه المختلفة يعرض تحليلا دقيقا وعميقا ومتشعبا للكثير من دوافع النشاط الانسانى . ولكن أهم ما فى الأمر هو أن هذا النشاط الانسانى مهما اختلفت دوافعه انما يرتد فى نهاية الأمر الى ما يدور بين حرية « الأنا » وحرية « الآخر » من صراع ونزاع .

فقد رأينا أن الآخر واقع لا تبرير له ولا مفر منه ، وأن العلاقة القائمة بين الأنا والآخر تتمثل فى نزوع كل منهما الى اعتبار الآخر موضوعا وليس ذاتا والى أن يحقق لنفسه بالتالى وجود « الذات » . فكما أحاول أنا التخلص من قيد الآخر كذلك الآخر يحاول أن يتحرر من قيدى . وكما أحاول أنا أن أستعبد الآخر كذلك يحاول الآخر أن يستعبدنى . ومعنى هذا أن العلاقات بيننا هى علاقات متبادلة . وهى تتضمن مجموعة من المحاولات يلجأ اليها « الأنا » أو « الآخر » للانتصار على حرية الآخر . ولذلك فان سارتر يقتصر على دراسة العلاقة بين الأنا والآخر ، أعنى ابتداء من « الأنا » نحو « الآخر » .

ووجود « الآخر » يثير لدى الأنا موقفين متعارضين (١) : فاما أن

---

(١) ينبغى أن نلاحظ :
أولا : أن هذين الموقفين المتعارضين لايحدثان فى آن واحد وليس يتم أحدهما أولا ثم أحاول بعد ذلك الموقف الثانى ، وانما فشل المحاولات التى يتضمنها أحدهما يثير الموقف الآخر - كما سيتضح من هذا الفصل .
وثانيا : أن هذا بالتالى لا يعنى أن ثمة جدلا فى علاقة الأنا بالآخر ، وانما هى علاقة دائرية ، وذلك لأن كلا من هذه المحاولات يعنى ويتضمن غيرها . وبعبارة أدق « كل منهما موجود فى الأخرى ويسبب موت الأخرى =

لتجه الى الآخر بوصفه ذاتا حرة تؤسس وجودى - فى - ذاته وأحاول أن أستولى على هذه الحرية دون أن أجعل الآخر يفقد حريته ، وبهذا أكون أنا أساسا لنفسى . وبعبارة أخـرى أحاول أن أبتلع تجاوز الآخر دون أن انزع عنه تعيزه بالتجاوز (٢) . وهذا هو الموقف الأول . واما أن أحاول انكـار هذا الوجـود الذى يضفيه على الآخـــر من الخارج ، أى أن اســتدير نحو الآخـــر كى أضــفى عليه بدورى الموضوعية بما أن موضـــوعية الآخـــر تعنى تحطيم موضوعيتى لأجل الآخر . وبعبارة أخرى أحاول أن أتجاوز تجاوز الآخر (٣) . وهذا هو الموقف الثانى .

فى الموقف الأول أتطلب من الآخر أن لا يعود يستعمل حريته الخاصةكى ينسف وجودى وانما كى يؤسس وجودى . ولذلك فأنا أسعى الى أن أغريه فى تجاوزه وأجعله يبتغينى بملء حريته باعتبارى تحديدا لهذه الحرية . وهذا يعنى اننى أحاول أن أجعل نفسى محبوبا من الآخر ومن ثمة يؤسسنى كنوع من المطلق وكقيمــة مطلقة . وفى الموقف الثانى أريد الغاء حرية الآخر بطريقة بســيطة لكى لا يكون ثمة ما أخشاه منهـــا . ولذلك فأنا أسعى الى أن أسجنه فى واقعه العارض وفى جســده . وهذا يعنى أننى أريد امتلاك حريته خلال امتلاكى الكامل لجسده . وهذان الموقفان باعتبارهما محاولات الأنا لحل اشكال وجود الآخر تعنيان أن الأنا ينخـرط فى نشاط انســانى معين تجاه الآخر . وتفصيل ذلك يقتضى أن ننظر فى كل موقف على حدة .

أما الموقف الأول : فيعنى أن ينخـرط الأنا فى الحب . فعن طريـــق الحب أحاول تمثل حرية الآخر وامتلاكها باعتبارها حرية . ان حرية الآخر هى ما يفصله عنى وما يجعل منى موضوعا بحيث ينكشف ظاهرى للآخر .

= بحيث لا نستطيع اطلاقا أن نخرج من الدائرة » (الوجود والعدم ص ٤٣٠ - ص ٤٣١) .

وثالثا : ان ليس هناك اذن ما يبرر البدء بدراسة موقف دون الآخر . ولذلك فان اختيار البدء بأحد الموقفين هو اختيار عسفى كما يقول سارتر (الوجود والعدم ٤٣١) .

(٢) L'Etre et le Néant, p. 430.

(٣) Ibid ., p.430.

وفى الحب أسعى لامتلاك هذه الحرية (٤) فأتطلب من الشخص الذى أحبه أن يوجد فحسب ليختارنى كموضوع ، فان هذا يعنى أن وجودى يستمد كيانه من الآخر . بذلك لا يكون وجودى مجرد واقع de facto فائض عن الوجود de trop (٥). بل أشعر بأنه وجود مبرر de jure وأنه مرغوب فيه بواسطة حرية الآخر برمتها . وبعبارة أخرى ان جوهر الحب هو رغبتى وشروعى لأن أكون محبوبا من الآخر . ومعنى هذا هو أننى أريد أن أبقى للآخر صفته كفاعل حر - لا أن أحيله الى شئ ، بل أن أصبح أنا شيئا لهذا الفاعل الحر ليختارنى بملء حريته . واذن فالمثل الأعلى الذى يصبو اليه من يحب هو أن يكون مختارا بحرية من محبوبه . عندئذ يشعر بحرية الآخر وبأنه يمتلك هذه الحرية ويشعر كذلك بأن وجوده ضرورى لمن يحب وبأن حاجة الآخر اليه تكسب حياته معنى وتضفى على وجوده تبريرا . كان لذن غاية الحب هى استيلاء المحب على حرية الآخر مع بقاء هذه الحرية بوصفها حرية . ان حرية الآخر هى ما يؤسس موضوعيتى وماهيتى فاذا استطعت أن أمتلك هذه الحرية فاننى أصبح أساسا خالصا لذاتى وتبريرا لها .

تلك أذن هى غاية الحب - فكيف يحاول المحب تحقيق هذه الغاية ؟ يسعى المحب لتحقيق هذه الغاية بأن يجعل ذاته موضوعا جديرا بأن يغرى الشخص المحبوب ، أى موضوعا جديرا بأن يسحر المحبوب ، بحيث يحل مكان العالم كله ويساوى لديه العالم كله . وهنا يأتى فى مفهوم سارتر دور اللغة . ذلك أن اللغة ليست ظاهرة تنضاف على الوجود - لأجل - الآخر ،

---

(٤) امتلاك حرية الآخر خلال الحب يعنى لدى سارتر امتلاكها مع بقائها حرية (الوجود والعدم ص ٤٣٤) . ولذلك فان العاشق لا يبغى استعباد معشوقه بل يأبى ذلك . ولكنه من جهة أخرى يأبى أيضا أن تظل حرية الآخر غير خاضعة له . وهذا يفسر لنا أولا احساس الغيرة الذى يشعر به العاشق طالما يشعر بأن المعشوق لازال يملك حريته ، ويفسر لنا ثانيا ضيق الزوج لأن الزواج بعد كل شئ هو خضوع الزوجة بقوة القانون أو هو امتلاك الزوج لحرية الزوجة امتلاكا قانونيا بينما الحب هو اختيار متجدد ومستمر . ويوضح لنا سارتر هذه الأفكار باقتباسات رائعة من الأدب الفرنسى وبالعبارات المستخدمة بين المحبين فى الحياة العامة (الوجود والعدم ٤٣٤) .

(٥) L'Etre et le Néant, p. 439.

وانما هى أساسا الوجود ـ لأجل ـ الآخر ، فان ظهور الآخر باعتباره نظرة تنصب على الأنا يجعل اللغة تظهر باعتبارها نفس وجود الأنا كموضـوع ازاء الآخر • وليس يقصد باللغة النطق فحسب وانما أيضا جميع مظاهر التعبير (٦) سواء أكانت بالكلام أم بالاشارة أم بالتزين والتبرج ، كما أنه ليس هناك أى صيغة لاغراء الآخر سوى اللغة بهذا المعنى الواسع • فعن طريق اللغة يقدم المحب أحسن الوعود لأن يلبى رغبات المحبـوب • ولكنه لا يدرى كيف سيأخذ الآخر المحبوب لغته وكيف سيفسرها • فاللغة أيضا مثل الجسد لها ظاهر مغلق دون الأنا •

فى الحب اذن يسعى الأنا لأن يغرى الآخر وأن يسحره • وهو يستخدم فى هذه المحاولة اللغة بمعناها الواسع وبجميع مظاهرها ، ويحاول أن يكون موضوعا جديرا باغراء الآخر • وهنا نتساءل هل يمكن للأنا أن يصيب فى هذه المحاولة أى نجاح وأن يلاشى بالتالى ما بين حرية الأنا وحرية الآخر من صراع ونزاع ؟ ان الحب هو فى جوهـره ليس الا رغبة من جانب المحب لأن يكون هو نفسه محبوبا من الطرفين : الأنا والآخر • وهنا ينعقد التناقض مرة ثانية قاضيا بالفشل على هذه المحـاولة لحل الصراع بين الأنا والآخر • فالآخـر لا يستطيع أن يحبنى باعتبارى موضوعا وانما يستطيع فحسب ان يحبنى باعتبارى ذاتا • وهذا يعنى أن على حرية الآخر أن تتجه الى حريتى الخاصة • وهو لكى يفعل ذلك ينبغى أن يجعل نفسه موضوعا لى ـ موضوعا يكون لى بمثابة العالم كله ويستطيع اغرائى • فالآخر كذلك لكى يمكنه أن يحبنى ، ينبغى أن تستغرقه الرغبة فى أن يكون محـبوبا منى • كأن اذن ما أردته وسعيت اليه هو أن تجعل منى ذات الآخر موضوعا مطلقا بينما كل ما حصلت عليه هو أن ذات الآخر قد أحالتنى الى ذاتيتى الخاصة • وبمجرد أن تحققت رغبتى الأولى ، أى بمجرد حصولى على أن أكون محبوبا ، فان الآخـر الذى يحبنى يكون قد فقد قدرته على أن يبررنى وأن يؤسسنى • فهو يشعرنى بالتالى بأنى ذات ولست موضـوعا ويحيلنى الى واجبى بأن أجعل نفسى موجودا لأجل ذاتى • هكذا حاولت أن أكون موضوعا للآخر ، وهكذا لم يكن لمحـاولتى أية جدوى ، فان الآخـر قد أحالنى الى ذاتيتى غير القـابلة

---

(٦) L'Etre et le Néant, p. 441.

للتبـــرير (٧) ٠

وبعبارة أخرى ان كلا من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوع اغراء للآخر ، ويتطلب أن يوجد الآخر فحسب من أجل أن يؤسس الأنا ويرغب فيه ويبقيه كموضوع ٠ وذلك لأن فعل الحب هو فى جوهره شروع لأن يجعل المرء ذاته محبوبا ٠ ولتحقيق هذه الغاية ينبغى على المحب أن يخفض العالم الى الشخص المحبوب والى نفسه وأن يجعل وجود الآخـــر قائما فحسب لكى يؤسس موضوعية الأنا ، بذلك يعطيه الآخر أمنا وتبريرا لوجوده فى ذاتيته ، ويكون الأنا للآخر قيمة مطلقة والعالم بأجمعه ٠ ولكن تحقيق هذه الغاية يعنى بالتالى أن المحب يظل واعيا لصفته كفاعل بينما الآخر لا يتنبه لذلك ٠ وبما أن الحب هو شروع متبادل من الطرفين فان الآخر كذلك يسعى لتحقيق نفس الهدف ، فيحاول أن يجعل منى ذاتا تختاره هو كشىء أو كموضوع ٠ واذن فكل من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوعا يمتلكه الآخر ٠ وهذا بالذات هو منشأ التناقض الذى يقضى بالفشل على هذه المحاولة ، فان كلا من محاولة الأنا أو الآخر تتضمن وتعنى تحطيم محاولة الآخر ٠ هذا الفشل ، وما يصاحبه من غضب ، هو الذى يجعل الأنا أو الآخر ينحرف الى المازوكية حيث يحاول أن يموضـــع objectiver نفســـه بعنف ، بل أن يؤذى نفســـه ويشوهها أمام الآخر حتى يأسر انتباهه ويملأ أفقه ٠

اذن فالمازوكية هى محاولة أخرى يلجأ اليها الأنا بعد فشل المحاولة الأولى، أى محاولة الحب ، لفض النزاع بين حرية الأنا وحرية الآخـــر ٠ وفى هذه المحاولة الثانية ، أى فى المازوكية ، يحاول الأنا أن يجعل نفسه موضوعا بصفة مطلقة ، ويستخدم فى هذه المحاولة حريته لأن يسلب الحرية من نفسه ٠ ان الأنا يسعى بذلك الى تلمس اللذة فى التنـــازل عن حريته ازاء خصم يريده الأنا حرا ، ويحاول أن يشعر بأن الآخر يسوده ويقهره ويتسلط عليه ــ عندئذ يلتذ باحساسه بالعبودية التى يفرضها عليه الآخر ٠ ومعنى ذلك أن الأنا يلجأ الى حرية الآخر لتجعل منه موضوعا أو « وجودا ــ فى ــ ذاته » ٠ فالأمر هنا متروك للآخر لكى يجعل الأنا يوجد ٠ ولكن هل يمكن للأنا تحقيق هذه الغـــاية ؟

---

(٧) L'Etre et le Néant p. 445.

ان هذا المحاولة هى كسابقتها مقضى عليها بالفشل ، أو هى تحمل فى طياتها فشلها . وذلك لأن الأنا اذ يسعى لأن يجعل نفسه شـــيئا بالنسبة للآخر فهو يستعمل حريته الخاصة كذات حرة ، ومن ثم فان المحـــاولة التى يبذلها لأن يصبح موضوعا تحيله بالتالى الى ذات . وبعبارة أخرى ان الأنا يستطيع أن يصبح موضوعا بالنسبة للآخر ، ولكن لاتمام ذلك لا يمكن أن يكون الأنا موضوعا بالنسبة لذاته ، لأنه سيظل واعيا بمحاولته لجعل نفسه موضوعا للآخر . وهو يذهب الى أبعد من ذلك فيستعمل الآخر كأداة أو وسيلة لكى يصل الى غايته . وهذا هو ما يعرضه من جـــديد على الآخر كذات ازاء موضوع . » فالمازوكية هى اذن فشـــل من الأساس » (٨) .

الفشل اذن هو مصير هذه المحاولات جميعها . حقيقة أن المازوكية يمكن اعتبارها من وجهة النظر الأنطولوجية محاولة أقل طموحا من محـــاولة الحب ، اذ فى المازوكية تسعى الذات لانكار ذاتيتها الخاصة بينما فى الحب تطمح لأن تبررها باعتبارها ذاتا عن طريق كونها موضوعا لأجل الآخـــر . ولكن كلتا المحاولتين ترمى الى الائتلاف بين حرية الأنا وحرية الآخر وكلتا المحاولتين مقضى عليها بالفشل . وهذا يعنى ان الموقف الأول وما يتضـــمنه من محـــاولة ادراك الآخر فى حريته مقضى عليه بالفشـــل . لننظر اذن فى **الموقف الثـــانى** .

ولنلاحظ أولا أن هذا لا يعنى أن أحد الموقفين هو أول وأن الآخر هـــو ثان ، فان كليهما موقف أصلى تتخذه الذات ازاء الآخـــر ، أو هو رد فعل اساسى للوجـــود ــ لأجل ــ الآخر (٩) . ولكن اخفاق احـــد الموقفين يتيـــح مجالا لمحاولة الموقف الثانى . فى الموقف الأول حاولت أن أتمثل m'assimiler وعى الآخـــر وحريته بواسطة كونى موضوعا له وانتهت بى هـــذه المحـــاولة ــ فى مختلف الحيل التى اصطنعتهـــا ــ الى الفشـــل والاخفـــاق . وفى الموقف الثانى احاول أن أســـتدير بمحض حريتى نحو الآخر وأن أنظر اليه أى أن أنظر نظرته . ومعنى هـــذا أن الأنا يضـــع نفســـه فى حريته الخاصة ويحـــاول من صميم هـــذه الحرية أن يواجه حرية الآخـــر . فالغاية هنـــا هى أن يقـــوم الصراع بين حرية الأنـــا وحرية الآخـــر دون أن يقضى عـــلى

(٨) L'Etre et le Néant, p. 447.

احـدى الحريتين ، وبحيث يبقى بالتالى كل من الأنـا والآخـر ذاتا فاعلة حـرة . ولكن هـذه الغاية لا تتحـقق أبدا : ان الأنا اذ يوطد حريته ازاء الآخر انما يجعل بذلك من الآخـــر مجرد موضوع ، ويفقده بالتالى كل حـــريته وكل فاعليته التى كانت تجعل من الأنا موضوعا . فالغاية هنا تنطوى على تناقض يقضى بامتناعهـــا .

وتفصيل ذلك بلغة سارتر نفسه كما يلى : « اننى أصـوب نظرتى بدورى على الآخر الذى ينظر الى .ولكن النظرة لا يمكن أن تنظر الى نفسها: فبمجرد ما انظر نحو النظرة فانها تختفى ولا أعود أرى أعينا . فى هذه اللحظة يصبح الآخر موجـودا امتلكه ويدرك حريتى . يبدو أن هدفى قد تحقق ما دمت امتلك الموجود الذى لديه سر موضوعيتى واستطيع ان اجعله يعانى حريتى بالف طريقة . ولكن فى الحقيقة كل شىء قد انخسف ، لأن الموجـود الذى يبقى لى بين يدى هو الآخر ــ موضوع .وهو باعتباره موضوعا ، قد فقد سر وجودى كموضوع ، وهو حاصل على صـورة لى خالصة وبسيطة ، ليست شيئا آخر سوى واحدة من عواطفه الموضوعية التى لم تعد تؤثر فى . واذا كـان هو يعانى نتائج حريتى وكنت انا استطيع أن أؤثر فى وجـوده بألف طريقـــة واتجـاوز امكانياته بجميع امكانياتى ، فان ذلك باعتبـاره موضوعا فى العالم . وبهذا الاعتبار فهو عاجـز فى هذه الحالة عن الاعتراف بحريتى ان خيبة املى كاملة لأننى سـعيت لامتلاك حرية الآخـر ولكنى أدركت فجاة أننى لا أستطيع أن أؤثر فى الآخر الا من حيث أن هذه الحـــرية قد انخسفت تحت نظرتى » (١٠) .

غاية الصراع اذن ــ وهى اظهار النزاع بين حريتين متواجهتين من حيث همـا حرية ــ هى غاية مستحيلة يقضى تناقضها بامتناعها . ولكن الأنا لا يقف عند هـذا الحـد ، انه لا يركن الى هذه الخيبة ولا يستكين الى اليأس ، وانما يتخذ من فشـــله نفسه دافعا الى المحـاولات التالية وحـافزا على اصطناع الحيل المختلفة والتكتيكات المتباينة للاستيلاء على حرية الآخر على نحو جديد . فعن طريق هذه الحيل يحـاول الأنا أن يحصل على خـبرية

---

(٩) L'Etre et le Néant, p. 448.

(١٠) Ibid., p. 448.

الآخر ، باعتبارها حرية كما فى الموقف الأول الذى انتهى الى الفشــل ، وانمــا بمحاولة انقاصها وخفضها الى مجرد جســد . أى بمحاولة الأنا لأن يدبق engluer حرية الآخر فى جسد الآخر وفى واقعه العــارض • وبعبارة أخــرى يسعى الأنا فى هذه المحاولة لان يوقع الآخر فى شرك هو جسد الآخر ، وليس جسده هو أى جسد الأنا • والحيل التى يعرضها سارتر فى هــذا الموقف ويفصل فيها القول هى اللامبـــالاة والرغبة والسادية والكراهية • فهـــذه كلها وسائل يلجأ اليها الأنا باعتباره ذاتا ليدرك الآخر باعتباره موضوعا •

فعن طريق اللامبـــالاة بالآخر l'indifference envers autrui يحاول الأنا أن يموضع objectiver الآخر • فالأنـــا فى هذه الحـــالة يرد أخرى يسعى الأنـــا فى هذه المحاولة لأن يوقـــع الآخر فى شرك هو جسد الآخر ، ذاته بنوع من الســولبسية العملية • عندئذ يتصرف كمــا لو كان وحيدا فى العالم يتعامــل مع موضوعات ووظائف وادوات ، أعنى أن الأنا يأخذ الآخرين : الذين يقابلهم،فى قدراتهم الوظيفية فحسب ، باعتبار الحمال ليس الا وظيفة الحمل ، والخادم فى المقهى ليس الا وظيفة تقـــديم الطلبات ، والمحصل فى الترام ليس الا وظيفــة صرف التذكرة وتحصيل الأجـــرة ، وهكذا ينـــكر ضمنا وجودهم الفردى كاشخاص • يقول سارتر : « ألمس الناس كما ألمس الجدران واتجنبهم كما أتجنب العوائق ، وحريتهم الموضوعية لا قيام لها فى نظرى الا بنســـبة خصومتهم نحـــوى leur coefficient d'adversité . بل اننى لا أتصور أنهم يستطيعون النظر الى » (١١) • بذلك أشعر لا بالحياء أو الخجــل وانما اكون بعكس ذلك فى حـــالة من الهناء والراحة l'aisance . •

هذه المحـــاولة ايضا مقضى عليها بالفشـــل لأنها كجميع المحـــاولات الســـابقة تتضمن احباط نفسها • وذلك لأن الأنا اذ يهمــل الآخـــر فانه يدعى لنفسه بأنه غير مرئى ، ولا يستطيع بالتالى ان يتخذ لنفسه أى تصرف دفاعى اذ ما انصبت عليه نظرة الآخر • ان نظرة الآخر يمكن فى أى لحظة أن تنصب على فتحطم انخداعى بفكرة انعزالى ، واهمالى للآخـــر يعنى أننى لا أحاول أن أحمى نفسى ازاء الخطر من التعرض لحرية الآخر • هذا من جهة

(١١) L'Etre et le Néant, p. 449.

ومن جهة أخرى ان اللامبالاة تعنى أننى لا أقر وجود الآخر كذات حرة ٠ ان الآخر من حيث هو نظرة ملقاة على يختفى ، ويختفى بالتالى وجودى كموضوع له ٠ اننى أصبح فحسب ذاتا لا مبررة ، وينحصر وجودى فى هذا السعى الدائب نحو « الوجود — فى — ذاته — ولأجل — ذاته » الذى لا سبيل الى بلوغه ٠ اذنى أظل اذن ذاتا حرة لامبررة ولا أحاول أن استخدم حرية الآخر — لأن الآخر قد اختفى — لأكمل وجودى الخاص ولأعطى لنفسى تبريرى الخاص بوجودى ٠

واذن فهذا السعى من جانب الأنا لتجاهل حرية الآخر لا يستطيع أن يحقق هدفه ، وينتهى بمقتضى ما فيه من تناقض الى الفشل ٠ وهذا الفشل هو ما يفسح بالتالى مجالا لمحاولة أخرى يكون فيها العدوان أشد وأقوى ٠ فى هذه المحاولة الأخرى يسعى الأنا ، لا الى مجرد تجاهل حرية الآخر ، وانما الى أن يأسرها ويستحوذ عليها ، وقد يقتضى ذلك منه أن يحاول ملاشاتها ٠ والصيغة التى تتم خلالها هذه المحاولة هى الرغبة الجنسية (١٢)٠ فعن طريق الرغبة الجنسية يسعى الأنا الى أن يجعل من الآخر مجرد جسد قد أسكنت فيه حريته ، والى أن يمتلك هذا الجسد ، فيكون قد امتلك ضمنا حرية الآخر ٠ ومن أجل تحقيق هذه الغاية يحاول الأنا — عن طريق التماس المادى — أن يجرد الآخر من ذاكرته ومن مهمته الاجتماعية ، بحيث يشعر الآخر أن حريته ، التى كانت تفيض حوله ، قد حلت فى جسده ، وكأنما هو حبيس فى نطاق هذا الجسد مسحور به ، وبحيث يشعر الأنا ان الآخر قد استسلم له ، وبأن حريته — أى حرية الآخر — قد أصبحت عاجزة عن أن تفيض أو تفلت ، فهى قد تماسكت وتجمدت فى جسده ٠ هذه — عند سارتر — هى غاية الرغبة وهدفها ٠ الا أن الرغبة تنتهى — كغيرها من المحاولات السابقة — وبمقتضى ما تتضمنه من تناقض — الى الاحباط والفشل ٠ وعندئذ تلتقى بها محاولة أخرى هى السادية كما التقت عند فشل الحب محاولة المازوكية ٠ فالسادية هى المجال الذى يفضى اليه فشل الرغبة ٠ وكلا الموقفين ، السادى

---

(١٢) راجع دراستنا التفصيلية لكل من الرغبة والسادية فى كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » — مكتبة الأنجلو المصرية — القاهرة سنة ١٩٧٤ ٠

والجنسى ، يسعى الى هدف واحد هو أن يطابق الأنا بين حرية الآخر وجسده أى جسد الآخر وأن يمتلك هذه الحرية المتجسدة . الا أن السادية تسعى الى تحقيق هذا الهدف دون أن يفقد الأنا حريته الخاصة به . ومن هنا كان التجاء الأنا الى استخدام جسد الآخر كأداة وكموضوع فى نفس الوقت والى استعمال العنف والتعذيب . انه يستخدم جسد الآخر كأداة حتى لا يلجأ الأنا الى جسده الخاص به وحتى لا يفقد بالتالى حريته.وهو يعذب الآخر ويذله حتى يجعل منه شيئا بذيئا لا يثير لدى الأنا رغبته ولا يفقده بالتالى حريته .

ان ما يسعى اليه الأنا السادى ليس هو الغاء حرية الآخر الذى يعذبه الأنا بسلوكه السادى ، وانما يرمى ، بعكس ذلك ، الى جعل هذه الحرية تتطابق بحرية مع الجسد المعذب . ولذلك فان لذة السادى تكمن فى خضوع فريسته أو ابائها ، اذ ان الاباء او الخضوع بعد كل شىء انما هو فعل تلقائى يتم اختياريا ، اى يتم بحرية الآخر الذى يقع عليه التعذيب ، ويظهر حقيقته الانسانية أى كوعى حر . ان الآخر هو الذى يقرر بحريته اللحظة التى يقدر فيها أن الم التعذيب لم يعد يحتمل . وهنا تكمن لذة الأنا السادى الذى يوقع التعذيب ، فهو يلتذ من هذا الموقف المتناقض والمزدوج الدلالة ، اذ من جهة هو الذى بتعذيبه للآخر يحتم عليه الخضوع ، ومن جهة اخرى هذا الخضوع المحتوم يتم بحرية الآخر وقبوله.فهذه الحتمية والحرية أو بعبارة أخرى هذا الاقتناع بواسطة العنف ، هو ما يحاول الانسان السادى أن يحققه وأن يلتذ به . ولكن هذا الموقف ذاته ، بما يتضمنه من تناقض ، يقضى على هدف الأنا السادى ، لأن غاية هذا الأخير كانت فى أن يمسك الآخر باعتباره حرا متلبسا بالحرية ، اى أن يستولى على صميم حرية الآخر ، بينما لم يبق له التعذيب من الآخر الا شيئا معذبا مأخوذا تحطمت حريته ، أو لحما بذيئا كأنه شىء ساكن خال من الحرية .

واذن فجميع هذه المحاولات تحمل فى طياتها تناقضها وبالتالى فشلها واحباطها ، بحيث تظل العلاقة بين الأنا والآخر أو بين حرية الأنا وحرية الآخر فى صراع مستمر . حقيقة أن اتجاهات الأنا الممكنة تجاه الآخر لا يمكن ن ترد جميعها الى هذه التنوعات التى أوردنا بعضها فى الموقفين بما يتضمن كل منهما من حيل ومواقف ، ولكن كل سلوك الناس ، بكل ما فيه من

تعقيدات ، ليس فى الواقع عند سارتر الا اعمـــالا لاتجاهى الحب والرغبة وكذلك لاتجاه الكراهية ، بمعنى أن أشــكال الســلوك الانســانى ، مهمــا اختلف مظهرها ، فهى تتضمن داخلها بصفة عامة نمطا من أنماط الصراع ·

وجميع أشكال الصراع أو جميع اتجاهات الأنا الأصلية ازاء الأخـــر مقضى عليهــا بالفشــل وبأن تتحــرك فى دائرة من الاحباط المستمر ، وفى نفس الوقت يكون كل شكل منها مستثيرا ومنميا لشكل آخر دون أن يصل اطلاقا الى تحقيق ما يهدف اليــه أى مرماه الأسمى · فالأنــا كما رأينــا يســعى باعتباره ذاتا لامتلاك الآخــر كذات أيضا · وفى هــذا السعى اذا ظهر الأنــا كذات تجمد الآخر واصبح موضوعا · والعكس صحيح بمعنى أن ظهــور الآخر كذات يعنى أن يتحــول الأنا الى موضوع عاجــز عن الامساك بالآخـــر · وهكذا لا يمكن للأنا أن يتخذ موقفا ثابتا ازاء الآخر الا اذا استطاع أن ينكشف كذات وكموضوع فى نفس الوقت ، الأمر الذى هو أساسيا مســتحيل · واذن « فالآخـر بعيد المنــال أساسيا : فهو يفر منى عندما أسعى اليــه ويمتلكنى عندما أفر منه » (١٣) ·

لا يمكن اذن لحرية الأنا أو حرية الآخر أن تظلا فى آن واحد قائمتين كل منهما ازاء الأخرى بوصفها حرية · وأى أخلاق تحاول أن تحترم حرية الآخر احتراما كاملا لا يمكنها أن تصيب فى ذلك أى نجاح ، لأن نفس وجود الأنا يفرض حدا على حرية الآخر ، وأى مشروع من مشاريع الأنا يحقق هذا الحد ، أى يحد من حرية الآخر · مثال ذلك اذا حاولت أن احيط الآخر بالتســـامح فهذه المحاولة نفسها تعنى أننى أجبر الآخر على أن يعيش فى عالم متسامح ، وأن أحرمه بالتالى من فرصة أنماء الخصائص والصفات التى يتطلبها عالم غير متسامح · كذلك فى التربية يتم الاعتداء على حرية الآخرين ، فنحن عندما يوكل الينا تربية غيرنا نختار لهم أسسا وقيما يربون فى ظلها،وليس لاختيارنا الحرية لهم الا حدا من حريتهم · واذن فوجود الأنا هو فى ذاتــه ، أيا كان سلوكه ، تحديد لحرية الآخر·» وعلى ذلك فان احترام حرية الآخر هو قول لا معنى له : حتى فى حالة تصميمنا على احترام هذه الحرية فان كل موقــف نتخـــذه ازاء الآخر سيكون عندئذ اغتصابا لهـذه الحرية التى ندعى أننــا

---

(١٣) l'Etre et le Néant, p. 479.

نحترمها » (١٤) • ولا يغير من الأمر لجوء الأنا الى الانتحـار (١٥) • فالانتحار بعد كل شيء هو فعل يقوم به الأنا ويتم كغيره من أفعال الأنا في عالم يوجد فيه آخرون • فهو اذن لا يغـير من الموقف الأصيل القائم بين الأنا والآخـر الذى يتضمن اعتداء من جانب أحـدهما على حرية الآخر •

ومن هذا الموقف الأصيل تتخذ فكرة الذنب أو الخطيئة جذورها • فكما رأينـا الخجل هو خجل ازاء الآخر كذلك يكون الذنب ، فالشعور به هو شعور بالذنب ازاء الآخـر • والأنا يعـانى هذا الشعور أولا حينما يقـع تحت نظرة الآخر ويعانى وبالتالى انكشافه أو عريه ازاء الآخر كأنه سقوط déchéance (١٦)•وثانيا عندما ينظر الأنا بدوره الى الآخر،فان مجرد محاولة الأنا تأكيد ذاته تجعل من الآخـر موضوعـا وأداة وتسبب بالتـالى للآخر اغترابا أو استلابا aléanation • واذن فالخطيئة الأصلية هى الأصل الذى ينتج عنه بزوغ الأنا أو ظهوره فى العـالم الذى يوجد فيه آخرون (١٧)•

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 480.

(١٥) تتضـح فكرة الانتحار اذ قارنا بين الانتحـار واللامبالاة ، فكلا الموقفين فى عـلاقة الأنا بالآخر يعنى أن أحدهما بوصفه حرية لا يوجـد بالنسـبة للآخر • وبالتالى لا يمكن أن تظل الحريتان خالصتين دون أن تؤثر كل منهما فى الأخرى أى دون أن تكون كل منهما حدا للأخرى •

(١٦) وهذا عند سارتر هو معنى السقوط كما يرد فى التـوراة ، فقبل ارتكاب الخطيئة « كانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهمـا لا يخجلان » (الكتاب المقدس ــ سفر التكوين : الأصحاح الثانى ، عدد ٢٥) • ولكن آدم وحواء ارتكبا الخطيئة • « فانفتحت أعينهما وعلما أنهمـا عريانان » (سـفر التكوين : الأصحاح الثالث ، عـدد ٧) •

(١٧) هنا يلتقى سارتر بصدد هذه الفكـرة مع المسيحية ، فالمسيحية ترى أن الخطيئة الأصلية هى الأصل الذى ترتب عليه بزوغ الانا فى العالم الذى يوجد فيـه الآخرون ، وهذا البزوغ هو نتيجـة للخطيئة الأصلية • وسارتر يذهب الى نفس هذه الفكـرة صراحة حين يقـول : « ان معـرفة آدم وحواء لكونهمـا عريانين كانت بعـد الخطيئة الأصلية » (الوجـود والعـدم ص ٣٤٩) • ولكن سـارتر يعـود فى نص آخـر فيقول : « ••• الخطيئة الأصـلية هى بزوغى فى عالم يوجـد فيه الآخـر ••• » (الوجـود والعـدم ص ٤٨١) • كأن الخطيئة الأصلية لا ينتـج عنها البزوغ وانما هى تتسـاوى فى جوهرها البزوغ عينه ، وكأن هـذا البزوغ ليس نتيجة لهـا وانما هو عين الخطيئة •

وأيا ما كانت علاقة الأنا بالآخـــرين فهى ليست الا تنوعات تقــوم على هذا الأساس الأصلى وهو ذنب الأنا وخطيئته . وهذا الذنـــب يصاحبه احساس بالعجز عن اصلاحه أو الافــادة منه . فالعلاقة بين الأنا والآخر تظل على هذا الأساس فى محاولات يائسة تفضى جميعها الى الفشــل ويسلم كل موقف منها الى موقف آخر دون أن تنجح فى التوفيق بين الأنا والآخـر أو بين حرية الأنا وحرية الآخر . وعندئذ - أى فى نهـاية هذه المحـــاولات اليائســة - يقرر الأنا فجأة أن يتخلص من الآخـر ويسـعى بالتالى الى تحقيق هذا الهدف وذلك بأن يســـعى الى موته والى قتله - وهـــذه هى الكراهية la haine .

فى الكراهية اذن يسعى الأنا اليائس الى التخلص من الآخر ، هكذا فعل بول هيلبــرت Paul Hilbert فى قصــة ايروسترات Erostrate من مجموعة الجدار Le Mur (١٨) . وهكذا فعلت استيل Estelle فى مسرحية جلسة سرية Huis Clos (١٩) . فكلاهما يريد أن يتخلص من الآخرين وأن يعيش فى عـالم خال من الآخرين ، وكلاهما كان يسـعى الى أن يستعيد حريته بأن يلاشى حرية غيره عن طريق القتل وتحطيم الآخــر تحطيما كاملا . بهذا - أى بالتخلص من الآخر - يتخلص الأنا من جانبيـــه الخارجى الذى لا منال له ، أى من وجوده - كموضــوع - لأجل - الآخر Son insaisissable être-objet-pour-l'autre .

والكراهية بهذا المعنى يمكن اعتبارها نوعـا من موقف اللامبـــالاة أو نمطا جديدا من اللامبالاة ، لكنه نمط أكثر أثرا وفعـــالية بحيث يعيش الأنا منفردا . وذلك أن الأنا اذ يكره الآخر فهو لا يكره فيه صفة أو ميزة كريهة ، وانما يكره تجـاوز الآخر ، أى ذاتيـة الآخـــر التى تؤذى الأنا ، لأنها تجعل منه موضوعا ، والتى لا يمكن الوصول اليها أو امتلاكها . ولذلك فهو يسعى لأن يتخلص من هـذا الآخــر لكى يبقى الأنا مجرد وجود - لأجــل - ذاته ، أى - على نحـــو ما رأينا فى الفصل الثانى - مجـرد ملاشاة حرة لذاته . فهل يمكن للأنـــا أن يحقق لنفســـه هذه الغاية ؟

---

(١٨) J.-P. Sartre : Le Mur (Erostrate)

(١٩) J.-P. Sartre : Théâtre, Huis Clos

للكراهية مرصودة ايضا للفشل وتحمل فى طياتها تناقضها كغيرها من مواقف الأنـا السـابقة • وذلك أولا لأن الكراهيـة لا يمكنها أن تلاشى الآخرين جميعهم رغم أن هـذا هو غايتها • فالآخر الذى يكرهه الأنا انمـا يمثل الآخرين جميعهم ، وبالتالى فان مشروع الأنـا لأن يلغى الآخـر هـو مشروع لالغـاء الآخر بصفة عامـة أى الآخرين جميعهم حتى يستعيد الأنـا حريته كموجود — لأجل — ذاته لا كموجـود — لأجل — الآخرين • ولكن هنا — أى فى هـذا المشروع — يكمن فشـل الكراهية ، ذلك لأنه ليس فى امكان الكاره أن يلاشى جميع الآخرين • ففى قصـة ايروسترات كان هنـاك آخرون أحاطوا بالقاتل فى المقهى بشـارع أوديسـا (٢٠) •

ولذا لفترضنا جدلا امكان تحقيق هذا المشروع ، أى ملاشاة الآخرين جميعهم ، فان الفشـل مع ذلك يكمن فى تناقض هـذا المشروع ويظهر من جوانب أخرى • وتفصيل ذلك أن ملاشـاة الآخرين هى انتصار لشـعور الكراهية لدى الأنا ، وهى تعنى بالتالى ادراك الأنا ادراكـا صريحا بأن الآخر سبق أن كان موجودا ثم انتصر عليه الأنا وأزاله — ومعنى أن الآخر كان موجـودا هو أن الأنا كان موجـودا لأجل الآخر • وهذا البعد من أبعاد وجـود الأنا قد تحقق فى الماضى وأصبح بالتالى بعدا لا علاج له فى الحاضر • فالأنا لا يستطيع أن يجعل الآخر كأن لم يكن • ان الأنـا يستطيع فحسب أن يتخلص من الآخر فى الحاضر والمستقبل ، أما فى الماضى فمحال لأنـه تم وانتهى بحيث يستحيل استعادته ، بل ان الأنا فى هذه الحـالة ولهذا السبب قد فقد كل أمل فى أن يغير من وجـوده — لأجل — الآخر ، فان هذا الوجـود قد تحجـر بواسطة موت الآخر • « فموت الآخر يجعل منى موضوعا لا غير ، مثل موتى أنا تماما » (٢١) • وهذا هو معنى كلمات ايجست Egisthe الصـارمة لأهـالى أرجوس Argos فى مسرحية الذباب (٢٢) : « ألا تعلمون أن الموتى لا يرحمون ؟ ••• لقد أصبح الموتى وكأنهم لم يكونوا ••• ولذلك كانوا رقباء أمنـاء على آثامكم لا يحركهم الفساد » • وهذا أيضا

---

(٢٠) Le Mur (Erostrate), p. 88 & 89.

(٢١) L'Etre et le Néant, p. 483.

(٢٢) الذباب ، الفصل الثانى ، اللوحة الأولى ، المنظر الثانى ص ٤٨ •
Les Mouches, Acte II, Tableau 1, Scène II.

هو معنى الحـزن الذى يشعر به الابن اذا مات أبوه غاضبا منـه أو عاتبـا عليـه أو لائمـا له ٠

واذن فالكراهيـة وشروع التخلص من الآخر لا يمكن ان يتحقق ، وأن يسترجع الأنا بالتالى السولبسية بما فيها من براءة مفقـودة ـ وهكذا يظل الأنا مطاردا من الماضى ، وتخفق الكراهية بالتالى ٠

والكراهية أيضا تخفق من جانب آخر ، وذلك لأن الأنا باعتباره وعيـا هو مشروع ممتـد فى المستقبل ، وهذا المشروع لا يتم الا بوجود آخـرين ، ولذلك لا يمكن للأنا أن يتخلص من هؤلاء الآخرين لأنه فى حـاجة اليهم ٠ فشروعه اذن متناقض أو فاشـل ٠ وهذا التناقض هو الذى نجـده مثلا فى قصة ايروسترات ، فمشروع هيلبرت هو أن يكون مشهورا ـ أى مشهورا ازاء الآخرين الذين يريد أن يقتلهم ، ويريد مع ذلك ورغم ذلك بقاءهم من أجل مشـاريعه الشخصية ٠ ولذلك لم يقتل نفسه بالرصاصة التى أبقاها لهذا الغرض ، وانما آثر أن يستسلم للآخرين ، لأنه أراد أن يعرف ما سوف يقوله الناس عنه ٠ وبعبارة موجزة انه مرتبط بالآخرين الذين يريد أن يتخلص منهم ٠

الكراهـــة اذن ، مثل المواقف السابقة ، تنتهى بالفشـل والاحباط ٠ انها كما رأينا آخر ما يلجأ اليه الأنا فى يأسه من الاقتراب من حرية الآخر وهى بدورهـا ترده الى اليأس والفشل ٠ فماذا يصنع بعد ذلك ؟ ان التراجع عما فى الكراهية من خصب لا يفضى الا الى الانسـحاب ثانية الى دائرة الاحباط التى حاول الأنا عبثا أن يتخلص منهـا ٠ واذن فدائرة الصـراع بين حرية الأنـا وحرية الآخـر قائمة مستمرة ، ولا يملك الأنا الا أن « يدخل فى الدائرة وأن يترك نفسـه يتخبط بغير تحـديد من موقف الى آخـر من الموقفين الأساسيين » (٢٣) ٠

هذا الصراع يتمثـل بصورة عينية قوية رائعـة فى مسرحية سارتر « جلسة سرية ٠ Huis Clos » ٠ والمسرحية كلها تعرض مواقف فلسفية معينة وتؤكد بصورة رائعة معنى الوجود ـ لأجل ـ الآخـر ومعنى النظرة ومعنى

---

(٢٣) L'Etre et le Néant, p. 484.

الخجل ومعنى هذا الصراع الدائم بين حرية الأنا وحرية الآخر (٢٤) . أنها قصة رجل هو جارسان Garcin وامرأتين هما اينيس Inès واستيل Estelle يلتقون جميعا بعد موتهم فى غرفة مغلقة ترمز الى الجحيم . والحوار الذى يدور بينهم يؤكد ما قلناه من أن هدف الأنا هو استعباد الآخر وحرمانه من حريته . وهو يستخدم فى هذه المسرحية من أجل تحقيق هذا الهدف شتى وسائل الهجوم والدفاع . ولكن هذه المحاولات جميعا مقضى عليها بالفشل ، ولذلك فنحن مقضى علينا بالتالى أن نعيش فى صراع دائم مع الآخرين . واذن فهذا هو الجحيم « .... ان الجحيم هو الآخرون » (٢٥) .

* * *

(٢٤) رغم أننا نحاول أن نعرض لفلسفة سارتر كفلسفة بين الفلسفات الا أنه لا يمكن غض النظر اطلاقا عن بعض النتاج الأدبى الذى يتعمد سارتر أن يعرض خلاله تمثيلا عينيا للمعانى الفلسفية . وذلك لأن هذا النتاج الأدبى يوضح – بما يحتويه من أمثلة واضافات تحليلية – كثيرا من المعانى الفلسفية المجردة .

(٢٥) Huis Clos, Scène V, p. 167.

ثالثا : العلاقة بين حرية « النحن » وحرية الآخرين » ·

رأينا أن « الجحيم هو الآخرون » وأن « الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر قائم مستمر » · ولكننا رغم هذه النتيجة التي وصلنا اليها نجد أن ثمة خبرات عينية نكتشف فيها أننا لسنا فى صراع مع الآخر بل فى اتحاد معه · وعند هذه الخبرات يتأسس وجودنا باعتبارنا « نحن » · وهذا هو الوجود الذى نعبر عنه فى الذهن وفى الأجرومية بقولنا : « نحن نقاوم » و « نحن نتهم المذنب » و « نحن ننظر الى هذا المنظر أو ذاك » · وينبغى أن نلاحظ أولا أن هذه الخبرة هى خبرة اشتقاقية وليست أصيلة ، أى انها متطورة ومركبة للوجود — لأجل — الآخر · فلا يمكن فهمها اذن الا فى نطاق العبارات الخاصة بهذا التركيب الأساسى · وثانيا أن «النحن» يمكن أن نعانيها كذات حين نقول : « نحن نرى » أو كموضوع حين نقول : « انهم يروننا » · فينبغى اذن التمييز بين هذين الشكلين المختلفين أساسا ، وهما ال « نحن — ذات » le «Nous » sujet وال « نحن — موضوع » le «Nous» objet · وهذان الشكلان يتساوقان تماما مع الموجود — الذى — يرى والموجود — الذى — يُرَى . أى أنهما يطابقان أنماط الوجود التى تقوم عليها العلاقات الأساسية بين « الوجود — لأجل — ذاته » و « الآخر (١) ·

وبناء على الملاحظة الأولى ، أى كون هذه الخبرة استقاقية قائمة على أساس العلاقة بين الأنا والآخر ، يبدأ سارتر من هذا الموقف حيث يكون الأنا والآخر مرتبطين بأى شكل من أشكال الصراع التى تقوم بينهما · فاذا كان الأنا مثلا واقعا تحت نظرة الآخر فان ظهور شخص ثالث un tiers يحول الموقف ويحدث تغييرا أو تشكيلا جديدا فى هذا التركيب الأولى · وهذا التحول يتم على أنحاء مختلفة (٢) تعود الى النمط الذى يظهر عليه هذا الشخص الثالث والى توجيه نظرته الى الأنا أو الى الآخر · ومعظم هذه الأنحاء ينتهى بتأسيس النحن — ذات وبالتالى ال هم — موضوع ، أو النحن — موضوع وبالتالى الى هم — ذات · هذه التركيبات الجديدة ، يتمثل فيها اتحاد الضمائر الواعية ولكنه اتحاد — بعد كل شىء — على نحو

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 486.

(٢) Ibid., p. 487-488.

ما سنرى فى هذا المقال - يكمن وراء الصراع . وبناء على الملاحظة الثانية يعرض سارتر فى « الوجود والعدم » لنمطين من أنماط الاتحاد هما النحن - موضوع والنحن - ذات . ونحن نجد هذه الخبرات العينية للوجود - مع être-avec بدلا من الوجود - من أجل l'être-pour فى كثير من قصص سارتر ومسرحياته .

أما النحن - موضوع فيظهر على النحو الآتى . أثناء انخراط الأنا مع الآخر فى أحد مواقف الصراع ، سواء أكان موقف الحب أم الرغبة ، فان ظهور شخص ثالث ينظر اليهما يحيلهما الى موضوع بالنسبة له ، ويضعهما بالتالى فى حالة من الخطر ، فيجدان أنفسهما فى صورة من التكامل والاتحاد ازاء هذا الشخص الثالث ، الا أنه اتحاد غير مباشر يجىء عن طريق ظهور الثالث . وبعبارة أخرى ان الأنا يتحد مع الآخر بطريق غير مباشر حين ينظر اليهما الثالث . هذا الاتحاد يظهر بطريقة عينية ملموسة فى حالات كثيرة ، وهو يتم فى الخجل أو الغضب باعتباره اغترابا أو استلابا جماعيا ازاء النظرة الغريبة ، فهذا هو حال مجموعة العبيد التى تجدف فى المركب حين تزور مركبتهم امرأة جميلة متأنقة وتسير بينهم تنظر كأنهم أجزاء من المركب (٣) . كأن اشتراك الأنا مع الآخر فى عمل واحد تحت نظرة سيد أو رقيب هو ما يعطى خبرة بالنحن - موضوع . ففى هذه الحالة يتكامل الأنا مع الآخرين والآلات فى نظام كلى آلى يتحدد بواسطة هدف ، وتكون فيه الآلات بمثابة ما يشير الى أدوار القائمين بالعمل . وهذه الخبرة الأصلية يظهر فيها بوضوح ما يعانيه النحن - موضوع من اذلال ازاء السيد أو الرقيب . ومن الأمثلة الغريبة لهذا الاتحاد بين الأنا والآخر لدى سارتر مثال ايف Eve وزوجها المريض بيير Pierre فى قصة الغرفة La Chambre (٤) . فهى تتحد مع زوجها ازاء عدوان أبيها البورجوازى . وليست هذه هى الأشكال الوحيدة لاتحاد الأنا والآخر ، فهناك أشكال أخرى أكثر تعقيدا : ذلك أن وجود النحن - كموضوع يؤلف بعدا جديدا فى وجود النحن هو النحن - لأجل -

---

(٣) L'Etre et le Néant, p. 486 & 487.

(٤) الغرفة من مجموعة قصص الجدار :
J.-P. Sartre : Le Mur, (La Chambre)

الآخـر ، وهـذا البعـد يمكن أن يعيه النحن دون أن يكون واقعـا بالفعل تحت نظرة الآخـر . فهناك دائمـا مجـال لأن تتحـد مجموعة ضـمائر واعيـة بواسطة نظرة مـا .

يقول سارتر : « يكفى وجود الانسانية باعتبارها كلا غير مجموع المفردات totalité détotalise كى تعانى احدى جموع الأفراد أيا كانت الاحساس « بالنحن » بالارتبـاط مـع كل أو جزء من بقيـة الناس سـواء أكـان هؤلاء الناس موجودين بلحمهم وعظمهم أم كانـوا حقيقيين لكنهم غائبون » (٥) . واذن فوجود الانسانية يتضمن امكانية تكثـر الضمائر الواعيـة الموجودة للآخرين كموضوع أو كذات .

ونظرة الثالث الى الآخرين فيمـا بينهم هى ما يفسر لدى سارتر للوعى الطبقى والظواهـر المتنوعة للتركيب الجماعى وعلم النفس الاجتماعى . ويدرس سارتر هنا بصـفة خاصة للوعى الطبقى ، ويرى أن أى طبقـة اجتماعية مسـودة سياسيا أو اقتصـاديا لا يرجـع اتحـادهـا ووجـود الوعى للطبقى لديهـا الى احساسها بالآلام المشتركة أو الفقـر المشترك ، وانمـا يـرد الى مجـرد اكتشـافهـا لوقوع نظرة غريبة عليهـا تأتى من السـيد . هذا هو ما يخلق منهـا طبقة مسودة رغم ما بين أفـرادها من صراع يظهـر فى مواقف للحب والرغبة والكراهية . يقـول سارتر : « اذا كان مجتمـع ما من حيث تركيبه الاقتصـادى والسياسى منقسما الى طبقات مسودة وطبقات سائدة فان موقف الطبقة المسودة يمنح الطبقات السائدة هيئة طرف ثالث ينظـر الى الطبقـات المسودة ويتعالى عليها بحريته » (٦). فكل من السـيد والاقطاعى والبورجوازى والرأسـمالى لا يظهـر فحسب على أنه القوى الآمر المتسلط ، ولكنـه يظهـر أيضـا وقبـل كل شىء على أنه الثالث الذى هو خارج المجموع المسود ، والذى يمنح هذا المجموع وجوده عن طريق النظرة . واذن فالطبقة المسـودة توجد كطبقة مسـودة لأجـل - السـيد وفى حرية السيد .

هذه الخبرات العديدة التى تكشف عن النحن - موضوع ليست هى الخبرات الوحيدة التى يعانيهـا أى مجموع من الناس ، فان أى جماعة بشرية تعانى

---

(٥) L'Etre et le Néant, p. 491.

(٦) Ibid., p. 492.

خبرات ومحاولات أكثر تنوعا ، الا أنها تتطابق أو تتساوق عن قرب مع محاولات الأنا والآخر فى موقفى الحب والرغبة ، على نحو ما رأينا هذين الموقفين فى هذا الفصل . وفى جميع هذه المحاولات يندمج الوعى الفردى فى الجماعة ، وبذلك يتاح له مجال الفرار من عزلته ومن حريته ومن مسئوليته . وفى جميع هذه المحاولات أيضا يتأسس النحن - موضوع حيث توجد جماعة بشرية ويوجد الآخر خارجها . وبناء على ذلك لا يمكن أن يتحقق للانسانية جمعاء اتحادها كموضوع أى من حيث هى انسانية الا بتأكيد وجود ثالث متميز أساسيا عن الانسانية بحيث تتأسس فى نظره كموضوع . هذا التصور هو مجرد تصور مثالى متساوق مع فكرة الله باعتباره الموجود الذى يرى ولا يُرَى . وبناء على هذا التصور نحاول باستمرار أن نشارك فى الانسانية وأن نشعر بهذه المشاركة باعتبارنا موضوعا تاريخيا يعمل لمصيره . ولكن هل تصيب هذه المحاولة أى نجاح ؟ ان الله - كما رأينا - هو الغائب أصلا ، وليست هناك أى خبرة بطرف ثالث تكون الانسانية من حيث هى كذلك موضوعا بالنسبة له . ولذلك فان هذه المحاولة مقضى عليها بالفشل باستمرار . و « نحن » بالمعنى الانسانى ، أى من حيث هى نحن - موضوع ، تتمثل فى كل وعى فردى على أنها غاية مستحيلة التحقيق . ولكن بما أن كل واحد يحتفظ بوهم القدرة على تحقيقها وذلك بالتوسيع المستمر لدائرة المجتمعات التى ينتمى اليها ، فان هذه النحن بالمعنى الانسانى تظل تصورا فارغا ومجرد اشارة لاحدى الامتدادات الممكنة للاستعمال العادى لل « نحن » (٧) . أما الانسانية من حيث هى كذلك فلا خارج لها ، ولا يمكن بالتالى أن يتحقق لها أى نجاح فى أن تتأسس كنحن - موضوع متحد ازاء ثالث لها .

رأينا فى جميع الخبرات السابقة أن النحن - موضوع هى خبرة عينية حقيقية يتمثل فيها اتحاد الأنا والآخر ازاء الثالث ، أى اتحاد مجموعة ضمائر واعية ازاء وعى غريب . واذن فالسؤال الذى يبقى هو هل هذا الاتحاد يعنى أن كل ما انتهينا اليه من قبل بصدد الصراع القائم بين الأنا والآخر قد تغير بظهور الثالث ؟ وبعبارة أخرى هل تتحول

---

(٧) L'Etre et le Néant, p. 495.

طبيعة الصراع التى قررناها بين الأنا والآخر الى اتحاد ووفاق وتعاون ؟ يقول سارتر عن النحن - موضوع : « انه يعتمد مباشرة على الثالث أى على وجودى - لأجل - الآخر ، وهو يتأسس على أساس وجودى - فى - الخارج - لأجل - الآخر » (٨) • ومعنى ذلك أن هذا الاتحاد فى صيغة النحن - موضوع لا يتم الا على أساس القضية السابقة التى تقرر بعدا جديدا للوعى هو وجود الأنا - لأجل - الآخر • وبما أن هذا البعد يتأسس - على نحو ما رأينا - على مواقف الصراع المتنوعة ، فان ما يترتب عليه من أبعاد جديدة ، أى وجود النحن - موضوع لأجل الثالث ، يتأسس أيضا على مواقف الصراع • وعلى ذلك فان « جوهر العلاقات بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود - مع ، وانما هو الصراع » (٩) •

يتضح اذن مما سبق أن النحن - موضوع le nous-objet هي خبرة عينية للوجود - مع Mitsein ، الا أنها خبرة تترتب على أساس الثالث tiers ، - أى أنها تقوم على أساس الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر مثل جميع مواقف الأنا السابقة •

أما الخبرة الأخرى ، أى الشكل الثانى من أشكال الاتحاد بين الضمائر الواعية ، فهى خبرة - النحن - ذات le nous-sujet ؛ وهى خبرة عارضة تتكشف لنا من الوجود فى عالم الأشياء المصنوعة objets manufacturés والعلامات العامة • فالأشياء المصنوعة هى مصنوعة لأجل المستهلك ، أى أن صانعها لم يكن أثناء صنعها الا أداة تصنع لأجل الآخرين • وبما أن عمله هو من أجل الآخرين فان ما يكون فى ذهنه دائما أثناء قيامه بعمله هو المستهلك - أى حاجات المستهلك وامكانياته وحريته • فكل بضاعة اذن مصنوعة ومعروضة فى الأسواق تشير الى المستهلكين عامة ، أى الى النحن كذات عامة لها غايات وامكانيات وحاجات • وبعبارة أخرى ان الصانع يضع أمام ذهنه امكانيات المستهلك ومشاريعه وحاجاته وحريته ، ويعمم هذه الامكانيات وينتج

---

(٨) L'Etre et le Néant, p. 502.

(٩) Ibid., p. 502.

بضاعته للمستهلكين عامة ، أى أنه ينظـر لا الى تجاوز خاص بفـــرد أو بعدد معين من الأفـراد وانمـا الى تجاوز عـام وغائب ليس فيه فرديات متميزة . فاذا استخدمت أنا شيئا من الأشـــياء المصنوعة فأنا أستخدمها باعتبارها صنعت لى ولغيرى من الناس . فهى اذن تكشف لى عن أننى مع غيرى من الناس ازاء أشياء مصنوعة صنعت لغاياتنا جميعا أو صنعت لنا جميعا . ومن الأمثلة المحسوسة التى توضح هذا المعنى العلبة التى يكتب عليهـا طريقـة فتحهـا أو الراديـو الذى يكتب على مفاتيحه كيفية ادارته وتحويل محطاته وتعلية صوته ، فهـذه كلهـا بمثابة أوامـر افتراضة impératifs hypothétiques تشير الى النحن ـ العامة والى الغايات العامة ، وهى تكشف لى أننى أشارك تجاوزى وأننى مجـرد واحـد من النحن ـ ذات .

وبالمثل تشير العلامات العامة مثـل « دخول » و « خروج » الى النحن ـ ذات ، ففى هـذه العلامات أو الدلالات العامة أتخـذ مستواى كواحـد من النحن العامة . ان مثـل هـذه العلامات تبين لى ضمنا أننى مـع الآخـرين فى عالم لأجلنا جميعـا . فلأجل السـفر مثلا من القاهرة الى فاس لابـد أن « نغير » فى الدار البيضـاء . وكلمة « نغير » هنا تعنى أننى أنـا مع الآخرين المسافرين « نغير » فى الدار البيضاء . فهذا التغيير هو الغاية القريبة التى تشملنى أنا والآخرين بغض النظـر عن تميز كل واحد من ركاب الطائرة من حيث غاياته البعيدة أى من حيث فرديته .

وهذه الخبرة التى تجمع الأفـراد فى هيئة « نحن ـ ذات » ، وتجعلنى أعانى تجـاوزا مشتركـا موجهـا نحو غاية واحدة هى خبرة تتبدى بوضوح أكثـر فى انتظـام العمـل الجماعى المشترك ، مثـل الغنـاء فى جوقـة أو التجديف مع فرقة أو المشى فى طابور ، ففى مثـل هـذه الأعمـال المشتركـة يظهـر اتحاد الأنا والآخرين أى النحن ـ ذات .

ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه فى جميـع هـذه الأحوال التى نعانى فيهـا المعيـة مـع الآخرين لا تكون النحن ـ ذات بمثابة تغير أصلى فى وجودى الشخصى ، أعنى أنهـا لا تصيـب البنـاءات الأصلية للوجود بأى تغير ، وانما هى مجرد خبرة سيكولوجية تخلق « نحن ـ ذات » بصفة مؤقتة . لقد رأينا أن الأنا فى وجوده ـ لأجل ـ الآخـر يكتسـب بعدا جديدا من أبعـاد وجوده . أمـا النحن ـ ذات فلا تأتى بأى أبعاد جديدة للوجـود ، وانما

هى ظاهر نفسـية عابرة لا تتـرك وراءهـا أى أثر على الأنا · ففى مثال الطائرة بالرغم من أن جميـع المسافرين تجمعهم الطائرة فى صـيغة « نحن — ذات » الا أن نفس غرابة كل مسـافر بالنسبة للآخـر تجعـل من هـذه « النحن — ذات » حادثا عارضـا وليس اتحـادا حقيقيـا لمجموع الضمائر الواعيـة أى لمجموع الركاب · ومعنى ذلـك ان خبرة « النحن — ذات » لا تحقق أى « وجود — مع » Mitsein ، وانمـا هى تتعلق فحسب بكيفية شـعور الأنا بكونه بين الآخـرين · وقد يبدو أن الصراع الذى ينبع من الموقف الأصلى ، أى الصراع بين الأنا والآخـر وكل تجاوز آخـر ، يمكن أن ينحرف أو تمتصه خبرة النحن باعتبارها اتحادا لجميع الضمائر الواعية أو الذوات الملتزمة بالسـيطرة والسـيادة على الأرض ، الا أن هـذه ليست الا أمنيـة ، لأن الآخـر من حيث هو ذات يظـل أساسيا منفصلا ، ولا يمكن الوصول اليه ، ولا يستطيع الأنـا أن يأمـل فى الاتحـاد معـه ·

واذن فخبرة « النحن — ذات » ليست خبرة ثابتة ، انها تردنا من جديد الى طبيعة الصراع القـائم بين الأنا والآخـر · وذلك لأن هـذه الخبرة لا تؤسس موقفـا أصيلا تجـاه الآخـر ، وانمـا هى بعكس ذلـك تفترض — كى تتحقق هى نفسـهـا — اعترافا مزدوجـا وسـابقـا بوجود الآخر · وتفصـيل ذلك يتضح من جهتين : فمن جهة تشير الموضوعات المصنوعة الى صانع أو منتج لهـا ، أى الى آخـر ، وتشير الأشـياء المستخدمة والعلامات العامة كذلـك الى آخـر ، اذ أنهـا بمثابـة أوامـر افتراضيـة · ومعنى الأمـر يتضمن بوضوح الآخـر الذى يأمـر · واذن فالأشـياء المستخدمة فى العـالم والتى تشير الى تجاوزى وتبعث على خبرة النحن هـى نفسـها تتضمن الآخـر · وعلى ذلـك فخبرة « النحن — ذات » ليسـت الا خبرة ثانويـة واضـافية تتأسس على الخبرة الأصلية بالآخـر · هـذا من جهـة ومن جهـة أخـرى ان الأنا اذ يدرك ذاته باعتباره تجاوزا غـير ممنز transcendance indifférenciée ازاء الأشـياء المستخدمـة والاشارات العامة ، فان هـذا معنى أنه واحـد من المجموع أو فـرد من البشر ، أو بعبارة أخرى وعى بين الضمائر الواعية الأخرى · واذن فالأنا يكتشف فى استخدامه للأشـياء العامة أنه كائن ما وسـط الآخرين أيـا كانوا · وهـذا يعنى أن « الوجود — مع » يتضمن مباشرة الآخـر ·

فالآخر قائم أساسا قبل التركيب الثانوى الاضافى الذى يأخذ صيغة « النحن ـ ذات » ، بحيث لا يمكن لهذه الصيغة الثانوية أن تظل ثابتة ، ولا يمكن لها بالتالى أن تكون حلا نهائيا للصراع القائم بين الأنا والآخر · والأمل فى ايجاد اتحاد انسانى لنحن ـ ذات تكون أفراده واعية لاتحادها هو أمل يتضمن تناقضا فى ذاته ، لأنه يتضمن ادراك الصراع القائم بين أكثر من تجاوز واحد باعتبار الصراع هو الحالة الأصلية للوجود ـ لأجل ـ الآخر · وهذا هو السبب فى استحالة أن تكون الطبقة السائدة فى مجتمع ما « نحن ـ ذات » ، بعكس الطبقة المسودة التى تكون « نحن ـ موضوع » · فالرجل البورجوازى المستبد يرفض أن يعترف بأساسه الطبقى واضعا بدلا منه أساسا آخر لاتحاد وطنى يكون فيه العامل وصاحب العمل متكاملين فى « وجود ـ مع » Mitsein يلاشى الصراع · أما أساسه الطبقى فينكره ومن ثم لا يكون « نحن ـ ذات » · ولكن عندما تنتصر الطبقة المسودة على الطبقة السائدة فان هذه الأخيرة تكون « نحن » ، ولكنها « نحن ـ موضوع » واقعة تحت نظرة أفراد الطبقة الأخرى ·

واذن فخبرة النحن ـ ذات على الرغم من اختلافها عن خبرة النحن ـ موضوع الا أن كليهما يردنا الى الآخر ، وبالتالى الى الصراع بين الأنا والآخر ، بحيث لا يمكن للوعى أن يجد فى وجوده بعدا يجعله يتحد مع الآخرين · يقول سارتر : « انه اذن من العبث أن تحاول الحقيقة ـ الانسانية الخروج من هذا الحرج dilemme : تجاوز الآخر أو ترك الآخر يتجاوز الأنا · ان جوهر العلاقات بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود ـ مع ، وانما هو الصراع » (١٠)· وبعبارة أخرى فان النحن ـ ذات والنحن موضوع هى خبرات عينية ، مثل جميع خبرات الأنا فى علاقته مع الآخر ، تردنا الى دائرة الصراع القائم بين حرية الأنا وحرية الآخر ، دون أن يتم لحرية أحدهما الانتصار على حرية الآخر ·

---

(١٠) L'Être et le Néant, p. 502

لقد رأينـا فى الفصـل الثانى ان الوجود – لأجل – ذاته كان ملاشاة ونفيـا أصليـا للوجود – فى – ذاته بحيث تظـل لـه بهـذا الاعتبار حريتـه المطلقة ، وفى هذا الفصل رأينا أن الوجود – لأجل – ذاته هو أيضـا ، بمقتضى مزاحمة الآخـر ، ودون أن يكون فى ذلك أى تناقض ، برمته « فى – ذاته » حاضر وسـط الوجود – فى – ذاته ، بحيث تخضع هـذه الحريـة الى التحديـد • يبقى اذن أن نتسـاءل ما هى العلاقـة الحقيقيـة بـين الوجود – لأجل – ذاته والوجـود – فى ذاته ؟ وبعبـارة أخرى هل هذه العـلاقة هى بحيث تظـل للوعى حريته المطلقـة أم هى بحيث تخضع هـذه الحـرية الى نوع من التحديد ؟ هذا هو ما سـنحاول أن نجيب عليه فى الفصـل التالى بحيث يمكن أن ينكشـف لنا المجال الواقعى للحرية عند سارتر •

* * *

الفصل الرابع

المجال الواقعي للحرية عند سارتر

أولا : الحرية والاختيار

لن الوعى ينفصل عن العالم وعن موضوعات العالم ٠ وهذه الحقيقة، التى يعبر عنها سارتر بانفصال الوجود ـ لأجل ـ ذاته عن الوجود ـ فى ـ ذاته ، هى ما يتيح للوعى معرفة العالم ٠ ومعرفة العالم تعنى ، كما رأينا ، أن يتجاوزه الوعى ويفسره ويخلع عليه معانيه ودلالاته ٠ ولكن الوعى لا يقف من العالم عند حد المعرفة فحسب ، وانما هو يعمل فى العالم مغيرا فى مادته ومبدلا فى طبيعته ٠ فالعمل اذن هو احدى المقولات الخاصة بالوعى ، أى أنه نمط من أنماط النشاط الانسانى ٠ ودراسة هذا النشاط ، أى دراسة مقولة الفعل لا تكاد تكشف لنا عن شيء جديد حقا فى فلسفة سارتر ، وانما هى تعود بنا الى مسألة الحرية لتعرضها على نحو آخر ٠ فبينما نرى سارتر فى الفصول السابقة يعرض للحرية بصورة مجردة وعلى نحو ميتافيزيقى ، نراه يعود لنفس الموضوع ولكن بصورة واقعية ملموسة وعلى نحو عينى يتناول السلوك الانسانى بازاء الأوضاع والعلاقات الاجتماعية المحسوسة ٠ ومن هنا نستطيع أن نضع فى سهولة ووضوح الخطوط الرئيسية لنظرية سارتر عن الحرية ، وأن نخضع هذه الخطوط (فى الفصل الخامس) للتحليل والنقد٠

نبدأ اذن بفكرة العمل l'action أو الفعل le faire عامة ٠ أول ما يظهر لنا من أى فعل هو أنه قصدى intentionnelle . فليس الفعل مجرد حركة ، ولكنه شروع له قصد واتجاه ، وهو من ثمة لا يتم الا فى ضوء غاية ٠ والغاية هى شيء لم يكن بعد ٠ فلأجل الشروع نحو غاية ينبغى الانفصال مما هو كائن للاتجاه نحو الغاية التى نتصور امكانها ، وهذا الانفصال ـ والشروع معا ـ لا يتم الا بفعل نفى مزدوج أو ملاشاة مزدوجة double néantisation :

ونقول مزدوج لأنه من جهة يتيح للوعى أن يرتد عن العــالم ــ عالمه الذى يعيه ــ وعن الماضى ــ ماضيه الخاص به ــ ، وأن ينتزع نفسه منهما، ولأنه من جهة أخرى يقتضى بأن يضع الوعى غاية ليست متحققة بعد ، بل يقر الوعى انعدامها فى الحاضر عندما يقول مثلا : « اننى لست سعيدا » (١) . مثال ذلك أن العامل لا يثور على أحواله الراهنة الا عندما يرتد عنها أو ينتزع نفسه منها ويشرع فى نفس الوقت نحو أحوال مغايرة غير متحققة فى الحاضر وممكنة التحقيق فى المستقبل . وعلى هذا النحو كل فعل انسانى لا يتم الا باعتباره انفصالا مما هو كائن ومما قد كان وشروعا نحو ما لم يكن بعد ، أى أن كل فعل انسانى هو نتيجة لفعل نفى متعلق من جهة بالماضى ، أى بما قد كان واصبح فى ــ ذاته ، ومتعلق من جهة أخرى بالمستقبل ، أى بما لم يكن بعد وما سيكون . ومن هنا بالذات تكون أول شروط الفعل هى الحرية ، فالحرية هى بالضبط هذا الفعل الذى ينطوى على النفى واللاشاة ، أو هى هذه اللاشاة وهذا العدم فى صميم الوعى . وقد سبق أن بينا أن الوعى انفصال يأتى الى العالم على أنه ليس العالم (الفصل الثانى ــ المقالة الأولى) ، وأن الارتداد أى الانفصال واللاشاة هى ما يتيح الحرية الانسانية (الفصل الثانى ــ المقال الثانى) . فسارتر اذن لا يأتى هنا بأى جديد . والسبب فى ذلك هو أن سارتر يبدأ من ألفاظ متباينة لكنها ذات دلالة واحدة أو هى تعبر عن شيء واحد من وجهات مختلفة . فاذا بدأ من أى لفظ انتهى دائما الى هذا الشيء الواحد . والألفاظ التى نعنيها هنا هى : الوعى la conscience ، والوجود ــ لأجل ــ ذاته l'être-pour-soi ، وفعل الوجود l'exister

واللاشاة والعدم néantisation et néant ، والمعرفة la connaisance ،

والفعل le faire ، والشروع projet ، والحرية la liberté ؛

فهذه كلها تؤدى الى معنى واحد منظورا اليه من جوانب متعددة . وربما كان تعمد سارتر لأن يؤدى المعنى الواحد بألفاظ متعددة ومن جهات متباينة سببا من أهم أسباب التعقيدات اللفظية التى نجدها فى كتاباته لا سيما فى « الوجود والعدم » ، الا أن كتابات سارتر ــ رغم هذه التعقيدات

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 510.

— وبسبب دلالتها على الوجهات المختلفة — تفسر لنا فى ضوء فلسفة جديدة الحقيقة الانسانية من جوانبها المختلفة • ونحن يعنينا فى هذا الفصل جانب الحرية بالذات باعتبارها الشرط الأساسى والذى لاغناء عنه لكل فعل • ولذلك سنقتصر على هذا الجانب موضحين الخطوط الرئيسية لفكرة الحرية عند سارتر •

وفكرة الحرية عند سارتر تختلف عنها لدى أصحاب حرية اللامبالاة la liberté d'indifférence • فهؤلاء يبحثون عن حالات يتخذ فيها الانسان قرارات معينة دون أن يكون وراء هذه الحالات أى دافع motif ، أو يبحثون عن التروي déliberation بين فعلين متعارضين كلاهما ممكن ودوافعهما motif أو حوافزهما mobiles (٢) لها نفس القوة • ونحن نعلم أن الجبريين les déterministes يردون على ذلك بقولهم انه لا يوجد أى فعل — حتى أقلها دلالة مثل رفع اليد اليمنى بدلا من اليسرى — دون أن يكون له دافع ما • ولكن الجبريين بدورهم يقفون عند مجرد تعيين الدافع أو الحافز • أما سارتر فيذهب الى ما وراء هذه الاتجاهات ، بل يذهب الى ما وراء مركب « الدافع — القصد — الفعل — الغاية » (٣) ، ويضع حرية الوعى شرطا سابقا يصبح الدافع بمقتضاه دافعا • وبعبارة أخرى ان الوعى أو الوجود — لأجل — ذاته هو الذى يضفى بمقتضى ما لديه من حرية على أى دافع قيمته باعتباره كذلك ، بل هو الذى يقيمه اذ ليس هناك دافع من قبل • ان الدافع هو فى ذاته سلب une négatité ، وهو لا يفهم الا فى ضوء ما هو ليس موجودا أى فى ضوء الغاية المقصودة ، والغاية المقصودة ليست شيئا موجودا بعد ، وانما الوعى هو الذى يحددها • ومن ثم فالوعى هو الذى يصنع الدافع • فاذا عدنا الى مثال العامل الذى يثور على أحواله الراهنة

---

(٢) يقصد بالدوافع motifs المبررات العقلية أى الاعتبارات العقلية التى تبرر الفعل • أما الحوافز mobiles فيقصد بها الاعتبارات النفسية مثل الرغبات والعواطف والأهواء التى تحفز على انجاز فعل ما (الوجود والعدم ص ٥٢٢ — ص ٥٢٦) •

(٣) L'Etre et le Néant, p. 512.

وجدنا أنه لا يثور الا عندما يضع غاية من ثورته . هذه الغاية أذن — وليست أحواله الراهنة — هى الدافع على ثورته . فالعامل اذن حر فى أن يضع لنفسه غاية أخرى تجعله يقبل أحواله الراهنة ، كأن يضع الخوف من فقدان العمل غاية له فيصبح هذا الخوف بالتالى دافعا يجعله يقبل أحواله الراهنة .

الوعى اذن هو الذى يضفى على الواقع قيمته من حيث هو كذلك . والدافع لا معنى له الا فى ضوء غاية . وبما أن الغاية هى غير متحققة بعد ، فهو لا معنى له الا فى ضوء لا وجود (٤) un non-être أو لا — موجود (٥) non-existant . — وحركة الانفصال عن الحاضر والماضى وحركة المشروع نحو المستقبل هما عبارة عن حركة واحدة تشمل الدافع والفعل والغاية ككل متكامل . والفعل فى هذا المعنى الجامع هو الحرية . وبما أن الحرية هى الوجود الانسانى نفسه ، والوجود الانسانى هو الانفصال واللاشاة ، فاللاشاة هى الحرية وبمقتضاها يتم الفعل . يقول سارتر : « ... من المستحيل فى الواقع العثور على فعل لا حافز له ، ولكن لا ينبغى أن نستنتج من ذلك أن الحافز هو سبب cause الفعل ، وانما هو جزء متمم له ... ان الحافز والفعل والغاية تقوم فى انبثاق واحد ... ان الفعل هو الذى يحدد غاياته وحوافزه ، والفعل هو التعبير عن الحرية » (٦) .

ومن هنا كانت التفرقة بين الدافع motif والحافز mobile — على نحو ما أشرنا اليها (الهامش ٢ — الفصل الرابع — المقالة الأولى) — هى مجرد تفرقة نسبية . فالوعى بالدافع هو وعى بالذات باعتبارها شروعا نحو غاية ، ومن ثمة باعتبارها حافزا على الفعل : فالدافع والحافز يتعلق كل منهما بالآخر ، — بحيث تظل الحرية قائمة وراء الدوافع والحوافز كما هى قائمة وراء الفعل .

ليست الحرية اذن خاصية للطبيعة الانسانية ، وانما هى الوجود الانسانى نفسه ، أعنى هى مجرد فعل الوجود l'exister . وعن

(٤) L'Etre et le Néant, p. 511.

(٥) Ibid., p. 512.

(٦) Ibid., p. 513.

طريق هذا الفعـــل ـ فعل الوجود ـ ينفصـــل الوجود ـ لأجل ـ ذاتـــه عن الوجود ـ فى ذاته الذى يكونـه ، بمعنى أن الوعى يفر من وجوده ومن ماهيته • فالوعى يوجد دائما وراء ماهيته ، ولذلك يقول سارتر : « اننى مقضى على أن أوجد دائما وراء ماهيتى ووراء الحـوافز والدوافع لفعلى : اننى مقضى على أن أكون حرا » (٧) ـ وعلى هـذا فليس وراء الحريـة أيـة حدود غير الحرية نفسـهـا • وبعبارة أخرى ليس الوعى حرا فى أن يتوقف عن أن يكون حرا • انه يستطيع ـ وهـذا هو مـا نحاوله دائمـــا ـ أن يخفى هـذه الحرية ، وذلك بأن ينظـر الى الدوافع والحوافـز على أنهـا ثوابت آتية من الله أو من طبيعـة العـالم أو من الطبيعة الانسـانيـة أو من المجتمـــع ، وأنهـا تحدد الفعل قبل أن يدركه الوعى • ولكن هـذه المحاولة تتـم بعـد كل شىء بنـاء على حريـة الوعى ، فالوعى هـو الذى ينظـر الى الدوافـــع على أنهـــا ثوابت ، وهـو حـر فى أن يفعـل ذلك وحـر فى أن لا يفعـل ذلك • هـذا من جهـة ومن جهـة أخرى فان هـذه المحاولة ـ محاولـة التعميـة على الحريـة واخفائهـا ـ سرعـان ما تنهار بمجـرد بزوغ القلق ، وهو يبزغ بوضوح عندمـا يواجه الوعى أفعالا هامـة ، مثـل القلق الـذى يستشعره قائد عسكرى عليه أن يتحمـل مسئوليـة هجوم ما وأن يقرر مصير عـدد معين من الأشخاص (٨) • والهروب من مثل هذا القلق لا يتم الا ـ على نحو ما عرفنـا (٩) ـ بسوء النيـــة • وهـذا يعنى بالضبط أن الهـروب من الحرية لا يتم الا بسوء النية • ولكن هـذه المحاولة هى مقضى عليهـــا بالفشل ـ كمـا رأينـا الآن ـ بمجـرد بزوغ القلق •

الانسان اذن حر لا تخضعـه الدوافع أو الحوافز ، وانما تخضـــع لـه ولتفســيره وتأويله لهـا بنـاء على حريته • فالحريـة ـ فى فلسـفة سارتر ـ تعنى أن على الانسـان أن يختار الدوافـع أو الحوافـز التى يسلك بمقتضـاها • وهـذا يعنى أن على الانسـان أن يختار نفســه أو أن يصنع نفسه بناء على اختياره • وهو اذ يصنع نفســه يعتمد اعتمادا كليا

---

(٧) L'Etre et le Néant, p. 515.

(٨) L'Existentialisme est un humanisme, p. 32.

(٩) راجع الفصل الثانى : المقالة الثانية •

على حريته ، فلا شيء يأتيه من الخارج لأنه كما رأينا يتفصل عن كل شيء خارجه ويلاشيه ، كما أن لا شيء يأتيه من الداخل لأنه كما رأينا كذلك ينفصل عن ذاته وعن ماضيه وعن مستقبله • فالانسان اذن متروك لحريته دون أى مساعدة من أى نوع كانت • انه متروك لأن يختار ذاته حتى فى أقل تفاصيلها • يقول سارتر : « ... لو كنا أولا نتصور الانسان على أنه ملاء فمن العبث بعد ذلك أن نبحث فيه عن لحظات أو مناطق نفسية يكون فيها حرا ، كما أنه من العبث أن نبحث عن فراغ فى وعاء سبق أن ملأناه الى حافته • ان الانسان لا يمكن أن يكون حرا أحيانا وأحيانا مقيدا ، وانما هو اما يكون بالاطلاق ودائما حرا واما لا يكون » (١٠) •

سارتر اذن يذهب الى أن الانسان حر بالاطلاق وبصفة دائمة • وفلسفة سارتر تخالف بذلك الاتجاه السائد فى الفلسفة والذى يرى أن الأفعال الارادية هى أفعال حرة بينما الأفعال الصادرة عن الأهواء ليست حرة • فعند سارتر هناك حرية فى الأهواء passions مثلما فى الارادة la volonté • وهذه الفكرة - فكرة الحرية فى الأهواء وفى الانفعال πάθος باثوس بصفة أعم - هى لا شك من أكثر الأفكار أصالة فى فلسفة سارتر وأشدها غرابة فى تاريخ الفلسفة • فنحن نعرف أن الحرية - فى المفهوم السارترى - هى بالضرورة، أى كى تكون حرية ، سلب وقدرة على اللاشاة • فهل الارادة وحدها هى الحاصلة على هذه القدرة - القدرة على السلب واللاشاة ؟ أم أن الهوى كذلك ، بل مجرد الرغبة هى حاصلة على هذه القدرة ؟ •

يرى سارتر أن الأهواء والرغبات والانفعالات والعواطف من حيث انها مظاهر للوعى تتميز بما يتميز به الوعى من خصائص • وأول هذه الخصائص كما عرفنا هى القصد intentionnalité أى التعلق بموضوع ما ، - فالأهواء تتعلق بموضوعها وتتجه اليه • والاتجاه أو القصد هو شروع ومبادرة projet et entreprise ، فالأهواء هى أيضا - مثل الارادة - شروع ومبادرة والشروع يعنى الانفصال والسلب واللاشاة •

---

(١٠) L'Etre et le Néant, p. 516.

فالهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الانسان عنها ويلاشيها فى ضوء غاية معينة أى فى ضوء لا موجود un non-être. وبما ان التراجع أو اللاشاة تقتضى وجود الحرية ، فالهوى يقتضى وجود الحرية • وبعبارة أخرى ان لكل هوى غاية ، ونحن ندرك الغاية فى نفس اللحظة التى نضعها باعتبارها لا - موجود ، أى باعتبارها غير محصلة بعد • والشروع نحو الغاية يقضى بالارتداد والانفصال عن الحالة الواقعة لتحقيق الغاية المنشودة • مثال ذلك التواجد أمام خطر معين يتهدد حياة الانسان : ففى مثل هذه الحالة قد ألجا أنا الى الهروب خوفا على حياتى من الخطر ، بينما قد يلجأ غيرى الى المقاومة لتحقيق نفس الغاية ، فالغاية هنا واحدة ولكن لختيار الوسائل هو الذى يختلف • واختلاف الوسائل لا يعنى الا اختلاف الموقف الذاتى ازاء الغاية الواحدة • وكلا الموقفين حر ، فأنا فى الخوف والهروب لست أقل حرية من الآخر فى شجاعته ومقاومته • وذلك لأن كلا الموقفين يعنى الانفصال والارتداد عن الحالة الراهنة - وهى الخطر المحدق بالحياة - ويعنى الشروع والاتجاه نحو الغاية المنشودة - وهى النجاة والأمن • وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الحرية لا تتمثل فحسب فى هذه الوسائل المختلفة وانما تتمثل أيضا فى أختيار الوعى للغاية المقصودة • فالغاية هنا أى فى هذا المثال - رغم أنها واحدة - الا أنها لم تأت الى الوعى من خارجه ولم تفرضها عليه طبيعة داخلية وانما الوعى هو الذى اختارها وأضفى عليها بمقتضى هذا الاختيار وجودا معينا يجعلها حدا خارجيا لمشاريعه • فالحرية هنا تتمثل من جهة فى الهوى ومن جهة أخرى فى الغاية • وبعبارة أخرى الأهواء هى اتجاهات ذاتية معينة تختارها حرية الوعى لتحقق عن طريقها غاية اختارتها أيضا حرية الوعى • ومعنى ذلك أن الحرية لا تتمثل فى الأفعال فحسب وانما تمتد الى الأهواء والعواطف وجميع المظاهر النفسية ، وأن هذه جميعا تعتمد على وجود الوعى ، وأنها عبارة عن مواقف ذاتية يحاول بها الوعى أن يصل الى الغايات التى تضعها حريته الأصلية •

ويذهب سارتر الى أبعد من ذلك فيرى أن الحرية تتمثل فى أكثر الحالات النفسية دلالة على الجبرية • وذلك مثل حالة الاغماء التى تصيب

الانسان عندما يشعر بالخوف • فالاغماء هنا يهدف الى الغاء الخطر عن طريق الغاء الوعى به • ومعنى هذا أن الوعى قد اختار اسلوبا معينا فى مواجهة هذا الخطر هو أسلوب الاغماء وفقدان الوعى • وهذا الاختيار الذى يقوم به الوعى تتمثل فيه الحرية كما تتمثل فى أى اختيار آخر • فالوعى حر فى أن يختار الأسلوب الذى يواجه به أى موقف • كان الانسان عند سارتر حر حين يحجم ويجبن وحر حين يقدم ويتشجع وحر حين يندفع ويتهور : « فلا تمتاز ، بالنسبة الى الحرية ، أى ظاهرة نفسية على سواها » (١١) • - واذن فجميع الظواهر النفسية من أهواء ورغبات وانفعالات وعواطف تعبر عن حرية الوعى على السواء ، انها جميعا طرق أو أنحاء للوجود manières d'être تعبر عن الحرية ، لأنها جميعا تعبر عن طرق الوعى فى ملاشاة ذاته •

ليست الأهواء اذن معطيات سابقة يخضع لها الوعى ، وانما هى تجىء بانفصال الوعى عما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد • وعلى نفس النحو يرى سارتر أن الحرية تتجلى فى الارادة وفى الأفعال الارادية • وليس معنى ذلك أن الانسان يحصل على ما يريد ، ولكن معناه أنه يختار أسلوبه فى الوجود ، وأنه حر فى ذلك ، وأن كل تفكير وتدبر عقلى ليس تحديدا لهذا الاختيار أو حدا من الحرية ، وانما هو تبرير عقلى يرجع الى الحرية نفسها • فالارادة - كغيرها من ظواهر الوعى - تفترض الحرية أساسا سابقا عليها كى تكون هى بمثابة ارادة (١٢) • وأفعال الوعى الارادية تقوم على غايات سابقة اختارها الوعى بمحض حريته ووضعها غايات له • واذن فالتأمل الارادى أو التبرير العقلى لا يفرض على الوعى اختيارا معينا ، بل هو يجىء لاحقا على الاختيار الحر ، وذلك كى يضفى عليه تبريرا عقليا • فليست الارادة بالمعنى الضيق (١٣) هى التى تضع الغايات ، ولكنها تعنى فحسب مجرد

---

(١١) L'Etre et le Néant, p. 521.

(١٢) سنعود فى الفصل الخامس لمناقشة هذا الرأى •

(١٣) ذلك أن الارادة بالمعنى الواسع هى الحرية ، أما بالمعنى الضيق فهى مجرد تبرير عقلى •

التأمـل أو التروى فى الغايـات التى تعينهـــا حرية الوعى · انهـا تقضى ـ كمـا يقول سارتر (١٤) ـ بأن يتأمـل الوعى ، الذى يتابع غايات معينة ، هـذه المتابعـة ·

الارادة اذن هى مثـل الهوى والدوافـع والغايـات ليسـت معطيـات سابقـة ، أى أنهـا ليسـت حالات نفســية أو عقلية معطاة من قبـل ، وليســت تحديدات يتعرض لهـا الوعى وتفرض نفســهـا عليه من الخارج ، ولكنهـــا جميعـا تتأسس ـ كمـا يتأسس الوعى ذاته ـ عن طريق الانفصال مما هـو كائن والشروع نحو ما لا يوجد بعـد · ـ وهنـا تأتى الارادة باعتبارها انعكاسـا للوعى على هـذا الشروع : فهى مجـرد ترو وتمحيص يتم بواسطة انعكاس للوعى على شروعه ، دون أن ينــال من حرية الوعى فى هـذا الشروع · وذلك لأننى « عندمـا أتروى يكون الأمـر قـد قضى » (١٥) · أن الحـرية تقوم وراء التروى الارادى la déliberation volontaire ، وهـذا التروى لاتنبع قيمته باعتباره كذلـك الا من الاختيار الســابق الحـر الذى يشرع نحو غايـة معينة اختارهـا الوعى بملء حريته · والحريـة أو الاختيـــار الحـر سابق على الارادة سبقـا منطقيا ، وذلـك لأن الاختيـار هو مشروع قائم فى حياتى كلهـا ، والحرية متصلة فى حياتى كلهـا ·

فاذا كان التروى الارادى لا يحد من حرية الفعل ، وكانت الارادة لاحقة منطقيـا على حرية الوعى ومعبرة عنـه ، تحتم علينـا أن نتسـاءل عـن قيمة هـذه الارادة · لماذا أتروى وأتأمل ؟ وما معنى أن أريـد ؟ يرى سارتر أن الوعى لا ينعكس على ذاته ويتأمل أو يتروى الا لأنه يدخل ضمن مشروعه الأصلى أن يقيم لنفسـه تبريرا عقليـا عن فعله قبل أن ينجـز هـذا الفعل · واذن فالارادة هى تبرير عقلى يرتد الى الاختيار السابق أو الى المشروع الأصلى · ومن هنـا فالارادة تعتمد على قصـد أول فى مسـتوى أعمق · وهـذا القصـد الأول أو هـذا الاختيـار السابق هو اختيار أساسى حر ، يقوم به الوعى كى يصنع نفسـه على أساس التأمـل « وبالتالى كى يفعـل · فالتأمـل هنـا هو موقف ذاتى أختاره بمحض حريتى ، وأحاول

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 519.

(١٥) Ibid., p. 527.

أن أصل عن طريقه الى الغايات التى وضعتها حريتى الأصلية · » وعندما تأتى الارادة يكون القرار قد أتخذ وليس للارادة من قيمة أخرى غير قيمة الاعلان » (١٦) · ومن ثمة فالوعى يختار أن يتأمل ، أو هو حر فى أن يتروى ، وهذا التروى لا يحد من الحرية لأنه لاحق منطقيا عليها · فالحرية اذن هى بداية مطلقة لا يتدخل فيهـا التفكير أو التدبر العقلى ولا تنال منها الارادة · وكل ما فى الأمر هو أن الفعل الارادى يتطلب ظهور وعى متأمل une conscience réflexive يلمس الحافز كما لو كان موضوعا quasi-objet أو يقصده كموضوع نفسى خلال الوعى المتأمل la conscience réfléchie · ومن ثمة فهذا الوعى المتأمل هو الواسطة التى يتم عن طريقها ادراك الدافع · وهذا يعنى أن الدافع منفصل عن الوعى المتأمل ، أو — بعبارة هوسرل كما يأخذها سارتر عنه — « ان مجرد التأمل الارادى ، بمقتضى ما فى تركيبه من انعكاسية ، يقوم بالتعليق بصدد الدوافع ، فهو يوقفه ويضعه بين قوسين » (١٧) · ويترتب على ذلك أن هناك نوعا من الانفصال بين الوعى المتأمِّل وبين الوعى المتأمَّل أو الدافع . ولكن هذا الانفصال أو هذا الشق ليس هو الغاية من التأمل رغم انه نتيجة له ؛ ان غاية التأمل هى تحصيل المتأمل ، أو هى تحقيق اتحاد بين ما فى — ذاته وما لأجل — ذاته · فهذا الاتحاد — كما يقرر سارتر — وكما رأينا فى الفصل الثانى (المقالة الثانية) — هو القيمة الأساسية التى يضعها الوعى فى نفس انبثاق وجوده · وبعبارة أخرى ترجع الارادة والتأمل الارادى الى مشروع أعمق أو قصد أول هو مشروع الوعى لأن يكون « موجودا — فى — ذاته — لأجل — ذاته » · ونحن قد رأينا أن الوعى يدرك الموضوع الذى يتجه اليه كملاء ويدرك ذاته كنقص ، وأن هذا يتضمن بالتالى شروعا نحو اكمال النقص وتحقيق الامكانيات هو شروع تجاه نوع من الاتحاد بين « الوجود — لأجل — ذاته » و « الوجود — فى — ذاته » فى مجموع يحفظ كليهما · فليس التأمل الارادى الا احدى الصيغ التى يحاول الوعى عن طريقها تحقيق هذا المشروع ، وليس الهدف من الارادة اذن هو تحديد الغاية التى عليها أن تحققها دائما ·

---

(١٦) L'Etre et le Néant, p. 527.

(١٧) Ibid., p. 528

الهدف الحقيقى للارادة هو أن يحصل الوعى ذاته ، وأن يحقق وجوده فى صيغة « وجود - فى ذاته - لأجل - ذاته » . - ذلك هو المثال الأعلى للارادة وقصدها العميق من حيث هى شروع نحو غاية معينة . وليس ذلك هو هدف الارادة فحسب ، فان سارتر - كما رأينا - يجعل من هذا القصد العميق غاية نهائية وهدفا أقصى للوعى أى للموجود البشرى ، ويذهب فى ذلك الى اقامة تحليل نفسى وجودى - يختلف عن التحليل النفسى الفرويدى - بحيث يجعل من الحقيقة الانسانية رغبة فى أن يكون الانسان « فى - ذاته ولأجل - ذاته » معا ، وحتى يمكنه بذلك أن يسد النقص الذى يتصف به من حيث هو وجود - لأجل - ذاته .

خلاصة الأمر اذن - فيما يتعلق بالارادة - هى أنها ليست مجرد مظهر للحرية تتميز به . وانما هى حادث نفسى له تركيبه الخاص ، ويتأسس على نفس مستوى الأحداث النفسية الأخرى مثل الهوى والرغبة والانفعال والعاطفة . وهذه جميعا - بما فى ذلك الارادة - تستند الى حرية أصلية وسابقة ، وهذه الحرية هى أكثر عمقا من هذه الأحداث النفسية جميعا .

وهكذا تبدو الحرية السارترية مطلقة ويبدو مجالها شاملا بحيث يكون كل حادث نفسى وكل فعل من أفعال الانسان حرا بالاطلاق . وهنا ينشأ سؤال هام : فهل يترتب على هذا الاطلاق والشمول أن الانسان حر لأن يريد أى شىء فى أى لحظة ؟ هل الحرية تعنى النزوة الخالصة pur caprice ؟ وهل كل فعل يقوم به الانسان مجرد هزة عسفية arbitraire وكان يحتمل بالتالى أن يكون غير ما كان ؟ فهل كان آدم مثلا يستطيع أن يفعل غير ما فعل وأن يمتنع عن أكل الثمرة التى حرم الله عليه أكلها ؟ وأخيرا هل تعنى الحرية استحالة التنبؤ أو التوقع l'imprevisibilité ؟

يدرس سارتر للاجابة على هذه الاسئلة تجربة عينية هى تجربة التعب la fatigue : فقد أحس بالتعب أثناء قيامى برحلة مع زملائى ، ويتزايد على التعب فألقى بسلتى على الأرض وأعدل عن اتمام السير فيلومنى الزملاء على أساس أننى كنت أستطيع أن أقاوم تعبى وأتابع

متابعة الرحلة ، أى على أساس أننى كنت أستطيع أن أفعل غير ما فعلت ، وأننى حر فى أن أتابع الرحلة أو أن أعدل عنها ، ولكنى أعتذر بأن تعبى لم يعد محتملا • يبدو اذن لأول وهلة أن زملائى يقررون أننى حر وأننى أقرر أننى لست حرا • ولكن هذا فى الحقيقة ليس هو وجه الخلاف بين زملائى وبينى ، فان كلينا - أنا من جهة وزملائى من جهة أخرى - يتناول المشكلةعلى أسس مختلفة : فزملائى ينظرون الى تعبى من الخارج ، اما أنا فأنظر اليه من الداخل • فأنا الذى قررت أننى لا أستطيع تحمل تعبى أى أننى أنا الذى قدرت مدى تعبى • اننى أنا الذى أعيش تعبى وأنا الذى أقدره ، وهذا يعنى مباشرة أننى أنا الذى اخترت بمحض حريتى معنى تعبى ومداه وقيمته •

ولكن على أى أساس فعلت ذلك ؟ يقول سارتر أننى أقدر تعبى بناء على اختيار أصلى سابق أى بناء على مشروعى الأول • وكل الاختيارات الثانوية التى أقوم بها ليست الا ايضاحا وتفسيرا لهذا المشروع الأول • فأنا قد اخترت مثلا أن أكون رياضيا أو سوداويا • وبناء على هذا الاختيار يمكن أن تفهم مجموع الاختيارات الثانوية • أما الاختيار الأصلى فهو بمثابة كل عضوى totalité organique للمشاريع التى أقوم بها والتى تكوننى • انه الطريقة التى ينفصل الوعى بمقتضاها عن نفسه وعن العالم ، والطريقة التى يوجد كذلك بمقتضاها فى العالم • وأى جزء من تفاصيل أفعالى يمكن نظريا أن يرد الى هذا الاختيار الأول : فامتناعى عن اتمام الرحلة يرد الى هذا الاختيار الأول • وعلى نفس النحو ينبغى أن ترد كل امكانية خاصة الى مجموع المشاريع التى اكونها ، أى ينبغى أن تتأسس ثانية فى ذلك الكل العضوى الذى يمثل امكانيتى القصوى التى تكوننى والذى يمثل مشروعى الأول واختيارى الأصلى •

هكذا يقدم سارتر منهجا جدليا يتأدى الى تركيبات أكثر عمقا • وهو يشير الى وجه الشبه بين هذا المنهج ومنهج التحليل النفسى عند فرويد ، بحيث يمكننا من هنا أن نقيم تحليلا نفسيا وجوديا • الا أن هذا التحليل النفسى الوجودى لا يرجع الفعل الى الأحداث النفسية الماضية وما يترتب عليها من جبرية تحتمه وتجعل منه مجرد رد فعل ازاء ضغط الظروف ، كما يفعل التحليل النفسى الفرويدى ، وانما ينظر

الى الفعل الذى أقوم به على أنه تركيب ثانوى يتكامل مع اختيارى الأصلى • وبمقتضى هذا الاختيار تأتى المشاريع الثانوية تفصيلا بعد تفصيل : فعندما قررت أن تعبى - فى التجربة السابقة - لم يعد محتملا كان هذا القرار يعنى أننى ما كنت أستطيع أن أفعل خلاف ما فعلت أى أن أتابع السير لاتمام الرحلة ، وأن عدولى عن متابعة الرحلة لم يكن الا بمقتضى الاختيار الأصلى الذى اتخذته بملء حريتى • - ان الاختيار الأصلى يعنى اختيارا متجددا وقائما طول الوقت أو اختيارا متصلا طول حياتى •

ولكن زملائى يلوموننى على عدولى عن متابعة السير ، أى أنهم يقررون أننى حر فى اعادة تقدير تعبى وبالتالى فى متابعة الرحلة • فهل هذا حق ؟ هل أنا حر كذلك فى اختياراتى الثانوية بغض النظر عن الاختيار الأول ؟

يرى سارتر أن هذا ممكن من وجهين : الوجه الأول هو اللجوء الى سوء النية • والوجه الثانى هو تغيير المشروع الأساسى أو التحول عنه تحولا أصليا •

أما الوجه الأول فيعنى أننى أستطيع أن أغير المشاريع الثانوية دون أن أغير المشروع الأول وذلك بمقتضى لجوء الوعى الى سوء النية • ان التجاء الوعى لسوء النية معناه أنه يترك التلقائية الحرة الخاصة بالوعى الأصلى الصافى ويهجر ذاته الأصلية أى الكوجيتو السابق على التأمل lecogito préréflexif ويلجأ الى الارادة لتحاول أن تفرض عليه مشروعات تتعارض مع مشروعه الأول • ونحن قد عرفنا (فى الفصل الثانى - المقالة الثانية) أن الانسان فى معظم الأحايين يسعى الى التخلص من حريته ومما يترتب على هذه الحرية من قلق ، وأن هذه المحاولة لا تتم الا بلجوء الوعى الى سوء النية • فهذا هو ما نلجأ اليه فى أغلب الأحيان ، ونقول مثلا عن شخص : « اننى غاضب عليه لأننى أجده كريها » بدلا من أن نقول : « اننى أجده كريها لأننى غاضب عليه » (١٨) • فالغضب هنا ، أى فى هذا القول الثانى ، هو الاختيار الأصلى • ولكننا

---

(١٨) Esquisse d'une Théorie des Emotions, p. 49.

نهمله بسوء نية ونلجأ الى المشروع الثانى ، وهو كون الشخص كريهـا ، كان هـذا هو سبب غضبى ، مع أنه لا يكون كريهـا الا لأننى - بمقتضى غضبى - قـد اخترته كريهـا • ومعنى هـذا هو أننى أستطيع - رغم أن مشروعى الأصلى هو اختيارى غاضبـا - أن أجـد الشخص محبوبا وليس كريهـا • وكذلك أستطيع - فيمـا يختص بتجربة التعب - أن أتابـع المسير رغم أن مشروعى الأصلى هو اختيارى عاجزا ازاء التعب • وهكذا فى كل اختيار أصلى أستطيع أن أعارضه بمشروعـات ثانونية وذلـك دون أن أغير مـن هـذا الاختيـار الأصلى •

وأهم مظهـر للوجه الذى نعرض له هو مركب النقص le complexe d'inferiorité : فمركب النقص هو اختيـار أصلى أو تركيب أولى يعنى أننى اخترت أن أكون بصفة دائمـة أدنى من الآخرين ، - أى أنـه مشروعى الحر باعتبارى أدنى ازاء الآخر • « فهو الطريقـة التى أختـار بهـــا تأكيـد وجودى - لأجـل - الآخر ، والحل الحـــر الذى أعطيه لوجـــود الآخـر » (١٩) • هـذا المشروع الحـر يقضى بأن تكون اختياراتى الثانوية قائمة فى نطاقـه وموضحة لـه : فاللعثمـة مثلا يمكن أن نفسرهـا - كمـا هو الأمـر فى التحليل النفسى - بالرجوع الى هـذا المشروع الأول • ولكن هـذا المشروع الأول لا يرسم سـلوكى بطريقـة قاطعة ، أى أنه لايحدد أفعالى تحديدا قاطعـا بحيث لا أستطيع أن أفعـل فى أى مجـــال غير ما يرسم لى • « فأنا أستطيع لأسباب اجتماعية وبتجاهلى ارادتى الشخصية للنقص ، أن أتخلص من اللعثمة • بل انى أستطيع أن أبلغ ذلـك دون التوقف مـع ذلك عن الشعور بنقصى وعن ارادة هذا النقص • يكفينى فى الواقــــع أن أستخدم وسائل فنيـة لكى أحصـل على نتيجـة » (٢٠) • ولكن هـذا لا يعنى التخلص من مركب النقص ، لأن هـذه المحاولة لا تفعل أكثر من أن تبدل باللعثمـة سلوكا آخـر (مثـل الانتفـــاع أو تصنع الاطمئنـان) ، بحيث يعبـر هـذا السلوك أيضـا - وانمـا على نحـو آخـر - عن المشروع الأول وعن الغاية المطلقة التى يضعها الاختيـار الأصلى للوعى • ولا شـك أن هـذا يقضى بالتالى على كل معنى للاجتهـاد فى الأخلاق ، فجميع مجهودات الارادة لا تستطيع أن تفعل شـيئا ازاء المشروع الأول لأنـه سابق عليها ،

---

(١٩) L'Etre et le Néant, p. 537.

(٢٠) Ibid., p. 550.

وكل ما يبقى لها هو المشاريع الثانوية · هل نستسلم اذن لليأس ؟ وهل يقتصر مجال الحرية على المشاريع الثانوية دون المشروع الأول وعن طريق سوء النية ؟

هذه الأسئلة تنقلنا مباشرة الى الوجه الثانى من أوجه الابقاء على مجال الحرية ، وهو الوجه الخاص بالتغير أو التحول الأصلى · فسارتر يرى أنه فى امكان الوعى دائما أن يغير الاختيار الأول أو المشروع الأساسى الذى بمقتضاه يرسم حله لمشكلة الوجود والذى هو الفعل الأساسى للحرية · هذا التغيير أو هذا التحول لا يتم الا بظهور ما يسميه سارتر باللحظة l'instant ، تلك اللحظة التى تفك الديمومة ، أى التى تأتى بمثابة شق أو انقسام يضع نهاية للمشروع الأصلى لينخرط الوعى فى مشروع جديد · فتحول الوعى عن المشروع الأصلى الى مشروع جديد هو انقلاب يتم فى لحظة جديدة محررة l'instant libérateur · ان المشروع الأصلى هو مشروع عارض غير لازم contigent وغير قابل للتبرير injustifiable · ولذلك فان الوعى هو فى كل لحظة على استعداد لأن ينظر اليه فجأة على أنه شىء موضوعى ، وبالتالى لأن يعد انبثاق اللحظة المحررة ليتجاوز المشروع الأصلى ويلقى به فى الماضى · وبعبارة أخرى ان اختيار الوعى الأصلى ، لكونه مطلقا ، وغير مشروط ، ولأنه لا مسوغ أو مبرر له ، يمكن دائما أن نبدل به غيره · انه اختيار غير ثابت ولا سبب له ، فان الأسباب تأتى الى الوجود عن طريقه · أما عدم الثبات فيتضح من أنه كان يمكن أن يكون مختلفا · ومن هنا يتاح للوعى أن يجد فى هذا الاختيار الأول مجالا للتحول أو الانقلاب بحيث يبدل بمشروعه الأصلى مشروعا جديدا · واللحظات التى تتم فيها مثل هذه الانقلابات هى أشد اللحظات كشفا عن حريتنا · يقول سارتر : « تلك اللحظات العجيبة الرائعة حيث يتدهور فى الماضى مشروعنا الأصلى ويبزغ على أنقاضه مشروع جديد لا تظهر لنا الا خطوطه الرئيسية ، تلك اللحظات التى يقترن فيها الذل بالقلق والفرح والأمل ، والتى نرى الانسان فيها دنبذ ما كان به متمسكا ويتمسك بما كان له نابذا ، تلك اللحظات بدت غالبا أنها تمدنا بأكثر صور حريتنا وضوحا

وتأثيرا » (٢١) .

هذه النتيجة التى يخلص اليها سارتر ، والتى يبدو لأول وهلة أنها تعيد لنا مجال الحرية متسعا ، هى فى الحقيقة لا تفعل ذلك وانما تكشف عن مجال آخر للحرية يختلف كل الاختلاف عن معنى الحرية عند سارتر . فالحرية عند سارتر هى كما رأينا نفس وجود الوعى وانفصاله المستمر عما هو كائن نحو ما ليس هو كائن بعد . ـ انها اختيار حر مستمر لا يمكن للوعى أن يتخلى عنه أو يتخلص منه . ولذلك لا يمكن القول بأن الانسان يصبح حرا فى لحظة الانقلاب . أن الاختيار الأول هو اختيار حر ، ولحظة التحول عنه أو لحظة الانقلاب لا يمكن اذن أن تكشف عن الحرية بنفس المعنى السابق . ولذلك يقول سارتر عن آنات التحول : « ... انها ليست الا مظهرا من بين مظاهر أخرى للحرية » (٢٢) ، فهى اذن مظهر جديد أو هى وجه للحرية يختلف عن الأوجه الأخرى .

وهنا نتساءل عن هذا المظهر الجديد للحرية وعن مركز الانقلاب من المشروع الأصلى . ان الانقلاب هو تحول عن المشروع الأصلى الى مشروع جديد ، فهل معنى ذلك أن المشروع الجديد هو مظهر جديد لحرية جديدة ؟ هل المشروع الثانى جديد جدة خالصة وبصفة مطلقة ؟ أم أنه يرجع فى نهاية الأمر الى المشروع الأصلى ؟ ان ارجاع المشروع الجديد الى الاختيار الأول لا يعطينا حرية جديدة جدة مطلقة ، وانما هو يعود بنا الى ذلك الكل العضوى totalité organique الذى رأينا الاختيارات الثانوية كلها تأتى ايضاحا وتفسيرا له . وهو يعنى بالتالى أن كل انقلاب ليس الا صورة او وجها لقرار واحد معين . فالانقلاب اذن ـ بهذا الاعتبار ـ مظهر جديد لنفس الحرية : حرية الوعى التى يقضى بها انفصاله الدائم وخروجه المستمر عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشياء من حوله . ونحن اذا أرجعنا المشروع الجديد الى المشروع الأصلى بقيت المشكلة قائمة من حيث أن هذا المشروع الأصلى يمكن ارجاعه كذلك الى

(٢١) L'Etre et le Néant, p. 555.
(٢٢) Ibid., p. 555.

مشروع أكثر أصالة ، وهذا الى آخر أكثر كذلك أصالة ، وهكذا نمضى فى تسلسل لا ينتهى ٠

سارتر اذن يعنى بالانقلاب انقلابا حقيقيا وتحولا حقيقيا الى مشروع جديد جدة خالصة ٠ ونحن قد رأينا أن هذا الانقلاب لا يتم الا بظهور اللحظة الجديدة المحررة ، وأن هذه اللحظة هى التى تفك الديمومة ٠ فسارتر يريد اذن بالانقلاب تحولا حقيقيا يقطع سلسلة الزمن ويؤدى الى حرية جديدة ٠ حرية ليست مرتبطة بالماضى ، كأن الماضى قد مات أو كأن الانسان قد مات وولد من جديد ٠ وسارتر يعطينا صورة عينية رائعة لهذا الانقلاب فى مسرحية الذباب : ففى هذه المسرحية نرى أورست Oreste يطلب الى أخته ايلكتر Electre أن تصحبه الى كورنثه Corinthe ولكنها تأبى أن تفر معه ، بل تأبى أن تعترف به أخاها ٠ ثم هو يطلب منها أن يقيم معها فى أرجوس Argos ولكنها تأبى عليه ذلك أيضا ، بل هى تطالبه أن يغادر المدينة ٠ ولكنه حائر لا يدرى ماذا يفعل ٠ وهو يلجأ الى الاله زيوس Zeus يضرع اليه أن يكشف عن ارادته بآية من الآيات ٠ وتجىء الآية تدعو الى مغادرة أرجوس الى كورنثه ٠ ولكنه يصمت هنيهة ثم يصيح فجأة : « اليكترا ! ٠٠ هناك طريق آخر » (٢٣)٠ فى هذه اللحظة تحول أورست عن اختياره الأصلى الى مشروع جديد ٠ لقد كان اختياره السابق وكانت حياته كلها حرة حرية واسعة : « أما أنا فانى حر ٠٠٠ وما أوسع حريتى » (٢٤) ٠ ولكنه فى هذه اللحظة عانى انقلابا حقيقيا ، انقلابا أشعره بأنه قد تحرر من جديد : « ٠٠٠ والآن ليس لأحد أن يعطينى أوامر » ٠ وهو يشعر بأنه قد تحول تحولا شاملا : « ٠٠٠ كل شىء قد تبدل ! لقد كان حولى شىء حى وحار ٠٠٠ شىء مات الآن ولم يبق لى الا الفراغ ٠٠٠ فيالهذا الفراغ الواسع الذى لا يبلغه البصر ٠٠٠ ألا تشعرين بأن الجو قد برد ؟ ٠٠٠ ولكن ما هذا الذى قد مات ؟ » (٢٥) ٠ وهو ترى هذا الانقلاب وآثاره على وجهه :

---

(٢٣) J.-P. Sarter : Théâtre (Les Mouches, Acte 11, Tableau I, Scène IV) p. 63.

(٢٤) Ibid., Acte I, Scène 11, p. 24.

(٢٥) Ibid., Acte 11, Tableau I, Scène IV, p. 63.

« ما أشد ما تحولت : اختفى البريق من عينيك وأصبحتا معتمتين » (٢٦) ٠

هكذا يصور لنا سارتر واقعة الانقلاب أو التحول فى حياة أورست بطل مسرحية « الذباب » ، وهو تحول شامل يشعر به أورست فى أعماقه ويظهر واضحا فى عينيه وفى صوته ٠ — انه انقلاب حقيقى يكشف عن صورة متفائلة من صور الحرية وعن وجه رائع من أوجه الحرية ٠

لقد عرفنا الوجه الأول وهو الخاص بلجوء الوعى الى سوء النية ٠ وعرفنا الوجه الثانى وهو الوجه الخاص بالانقلاب أو التحول عن المشروع الأصلى للوعى ٠ وقد أشار سارتر أشارة عابرة فى « الوجود والعدم » (٢٧) الى وجه ثالث خاص بانقلاب أصلى يتيح اقامة أخلاق للخلاص والنجاة ٠

هذه الأوجه جميعا تكشف لنا عن مجال الحرية ، وتوضح معنى المشروع الأول والمشروعات الثانوية ، فتجيب بالتالى عن التساؤلات التى وضعناها بصدد مجال الحرية ، وتفسر معنى قولنا عنها انها حرية مطلقة ٠

---

(٢٦) Les Mouches, Acte 11, Tableau I, Scène IV, p. 65.

(٢٧) L'Etre et le Néant, p. 484, note 1.

ثانيا : الحرية ازاء المواقف العينية

عرفنا أن حرية الانسان هى حرية مطلقة لا تحدها دوافع أو حوافز أو أهواء أو ارادة ، وأن الانسان موجود حر يجد فى نفسه بملء حريته وبمحض اختياره دوافع تصميماته وحوافز أفعاله · ولكن العقل السليم يذكرنا دائما بضعفنا ، ويتخذ من ذلك التذكير دليلا قاطعا ضد الحرية ، بحيث يبدو لنا أننا لا نستطيع تغيير أنفسنا · يقول سارتر : « اننى لست « حرا » سواء فى الهروب من نصيب طبقتى ووطنى وأسرتى وكذلك فى بناء سلطتى أو ثروتى أم فى الانتصار على أقل شهواتى أهمية أو عاداتى · اننى مولود عاملا وفرنسيا ووارثا لمرض الزهرى أو السل · ان تاريخ حياة ما أيا كانت هو تاريخ فشل ما · ان معاكسة الأشياء الخارجية تصل الى حد أنى أحتاج الى سنوات من الصبر للحصول على أتفه النتائج · ثم انه يلزم « اطاعة الطبيعة لكى نأمرها » أى ادخال فعلى فى عرى الحتمية · ولا يبدو أن الانسان « يصنع نفسه » بقدر ما يبدو أنه « يصنع » بواسطة الجو والأرض ، والجنس والطبقة ، واللغة ، وتاريخ المجموعة التى هو جزء منها ، والوراثة ، والظروف الفردية لطفولته ، والعادات المكتسبة ، والحوادث الكبيرة والصغيرة فى حياته » (١) ·

واذن فهل هناك تناقض بين قولنا بالحرية المطلقة وبين قولنا بهذه المواقف التى تبدو أنها تفرض نفسها على الانسان ؟ وهل يتعارض القول بالحرية مع القول بما فى الأشياء المحيطة بنا من عوامل خصومة ؟ وبعبارة أخرى هل المواقف المختلفة مثل المحل الذى أشغله وماضيى ومعاول الخصومة فى الأشياء المحيطة بى ومستقبلى وموتى — هل هذه المواقف تحد من حريتى أو تضع مكانها الحتمية والضرورة ؟ ·

الواقع أن هذا التناقض أو التعارض تنحصر دلالته فى غير نطاق الفلسفة الوجودية السارترية : ذلك أن نظريات الفلاسفة بصدد الحرية قد تأرجحت فى معظمها بين تصور الحرية على أنها تعين الارادة وفقا

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 561.

للعقل كما هو الأمر عند سقراط والرواقية وبين تصورها على أنها الصدفة البحتة كما هو الامر عند الابيقورية . وكلا التصورين ينتهى عند التحليل الى انتفاء فكرة الحرية (٢) والقول بفكرة الضرورة سواء أكانت هذه الضرورة تفرض على الانسان من الخارج أى من الأشياء الثابتة ومن النظم الاخلاقية أو الاقتصادية أم من الداخل أى من الأسس النفسية أو الفسيولوجية . وسارتر بما أنه يريد أن يحطم فكرة الضرورة هذه فان فكرته عن الحرية تختلف عن أية فكرة سابقة عن الحرية . ولذلك لا يمكن أن نضع سارتر بين فلاسفة الحرية ، وانما هو يقف فى جهة وفى جهة مقابلة تقف جميع مذاهب الحرية la liberté ومذاهب الجبر أو الحتمية déterminisme ومذاهب القضاء والقدر fatalisme . وذلك لأن سارتر يعتبر الحرية سابقة على الارادة والصدفة التى تنتهى عندها مذاهب الحرية ويعتبرها أيضا سابقة على المواقف والتحديدات التى تنتهى عندها مذاهب الجبر . أما التناقض السابق فلا يكون صريحا الا فى مجال التعارض بين مذاهب الحرية من من جهة ومذاهب الجبر من جهة أخرى . هنا فحسب يكون للتعارض السابق دلالته ويظهر التناقض صريحا . أما فى فلسفة سارتر فهذه المواقف والعوامل والمقاومات لا تحد حرية الوعى من الخارج ، وانما هى بعكس ذلك الشرط الضرورى للحرية والشرط الضرورى للعمل .

---

(٢) فالتصور السقراطى للحرية يرى أن فكرة الخير هى من القوة بحيث أننا لا نستطيع أن ندركه الا ونعمل وفقا له : وهنا تنتفى الحرية لتصبح ضرورة تعين الارادة التامة وفقا لفكرة الخير التى نعرفها . أما التصور الأبيقورى ، الذى يرى أن الحرية تشبه انحراف الذرات – فى نقط ولحظات غير معينة اطلاقا – عن الخط المستقيم المفروض ، فهو تصور يجعل من نظرية الحرية نظرية فى الصدفة أو نظرية تقوم على الصدفة . والصدفة – كما يحللها أرسطو – هى نتاج علل آلية بحتة ، أو هى – كما يحللها كورنو – تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاهما معين ، وتقابلها نفسه معين . كأن تحليل الصدفة يمتنع معه القول بها ويمتنع بالتالى القول بالحرية . (راجع جان فال : طريق الفيلسوف) ص ١٢٢ – ١٣٤ Jean Wahl : The Philosopher's Way (New York-Oxford Universitypress, 1948), p. 122-134.

ويمقتضى هـذه المواقف بالذات تنبثق حرية الوعى : ذلك أن الكائن الـــذى يقال عنه انه حـر هو ذلك الذى يستطيع أن يحقق مشاريعه ، ولكن عـلى أن يكون المشروع ذاته نحو غاية ما سابقـا على تحقيق هـذه الغايـة ومتميزا عنهـا . وهـذا الشروع بالذات ، أى رفض ما هو واقـع والتصميم عـلى ما هو ممكن ، هو المعنى الحقيقى للفعـل الحـر . وبعبارة أخـرى ليسـت حرية الانســان هى فى أمكــان تحقيق الغايـة وانجـاز الغرض ، أى ليست هى فى الحصول على المراد ، وانمـا هى تعنى مجـرد الشروع نحو ما يريـــده والتصميم له . وفى هـذا الشروع ـ كمـا رأينـا ـ ينفصـل الوعى عمـا هـو كائن أو عمـا كان نحو ما ليس هو كائن بعـد . وكى ينفصــــل الوعى لابد أن يكون ثمة ما ينفصـل عنه ، أى لابد من الموقف الذى ينفصـل عنـه ليشرع نحو غاية يضعهـا فى ضوء هـذا الموقف . ومن هنـا كانت الحـرية هى التى تكشف عن الموقف ، وكان الموقف هو الذى يتيح للحريـة أن تظهـر باعتبارهـا كذلـك . يقول ســارتر : « لا يمكن أن يكون ثمـة موجــــود ـ لأجل ـ ذاته الا باعتباره منخرطـا فى عالـم مقاوم ، وخارج هـذا الانخراط تفقـد أفكـار الحريـة والحتميـة والضرورة معناها » (٣) .

الحرية اذن عنـد سارتر تعنى الشروع والتصميم ، والشروع يقتضى الانفصـــال ، وهـذا بالتالى يقتضى المواقف التى ينفصـل عنهـا الوعى الحر . فليست هنــاك حرية الا بازاء مواقف معينـــة ، وهى ـ أى الحريـــة ـ تتجلى فى اختيار الوعى لمعنى هـذه المواقف . وهـذا بالضبط هو معنى الشروع ، فهو لا يعنى تحقيق الغايـة والحصول عليهـا ، وانمـا يعنى مجـــرد استقلال الاختيــار . وبعبارة أخرى ان نجاح المشروع لاقيمـة لـه بالنسبة للحريـــة . وينبغى أن نلاحظ فورا أن هـذا لا يتضمن أن الاختيار هـــو بمثابة أمـل أو حلم ، لأنه لا يكون اختيــارا حقيقيا ما لم يفترض بـدء الفعل . ولذلك لا يمكننـا أن نقـول ان السجين حـر فى أن يغادر ســـجنه أو فى أن يحلم باطلاق سراحه ، ولكننـا نقول انه دائمـا حـر فى أن يحاول الهروب أو فى أن يحاول ان يطلق سراحـه . والفارق بـين القولين هـو الفارق بين حريـــة الاختيار **la liberté du choix** وبين حرية الحصول

(٣) **L'Etre et le Néant, p. 563.**

la liberté d'obtenir ، أو بعبارة أدق هو الفارق بين « أن أريد vouloir وبين « أن أستطيع pouvoir » . والسجين حر فى أن يريد الهروب أى فى أن يقصد الهروب ويشرع نحوه . وهذا لا يعنى أنه حر فى أن يستطيع الهروب . وكما أن حرية الفعل عند سارتر قائمة فى الاختيار فهى أيضا قائمة فى القصد . ومن هنا أمكن أن نقول ان السجين حر فى أن يقصد الهروب وانه حر فى أن يفعل بغية الهروب . والقولان متعادلان لأن الكشف عن القصد لا يتم الا بمقتضى الفعل .

الانسان اذن حر فى أن يصمم ويشرع أى فى أن يقصد ويفعل . وحريته هى الانفصال عن المعطى le donné الذى يتجاوزه أو يلاشيه . فالحرية تفترض وجود هذا المعطى ، أى أنها تفترض الوجود سابقا عليها، بحيث تأتى الحرية باعتبارها نقصا فيه وانفصالا عنه . واذن فالحرية لا تؤسس ذاتها ، والوعى ليس حرا فى أن يختار نفسه كذلك ، أى فى أن يختار نفسه حرا ، والا لاقتضى ذلك أن تكون هناك حرية سابقة تختار الحرية ، وهكذا بحيث نقع فى اللامتناهى . فالوعى حر لأن يختار ، ولكنه لا يختار هذه الحرية ، وانما هو مقضى عليه بها ، وهذا هو واقعها اللامبرر . — « وهكذا فالحرية هى نقص فى وجود معطى وليست انبثاقا لوجود ملىء » (٤) .

ولكن ما هو هذا الارتباط ؟ هل هو يعنى أن المعطى شرط لازم للحرية ؟ وما هو هذا المعطى ؟ يرى سارتر أن المعطى هو مجرد ما تحكم عليه الحرية بالنقص والسلب اذ توضحه فى ضوء الغاية التى اختارها الوعى والتى لم تتحقق بعد ، انه الوجود — فى — ذاته الذى يلاشيه الوعى . والوعى لا يختار هذا المعطى وانما هو يختار غاية ما . وبمقتضى هذا الاختيار ينكشف المعطى ، ولا يتم ذلك الا فى ضوء الغاية التى اختارها الوعى . واذن فالمعطى لا يظهر للوعى على أنه موجود خام أو موجود — فى — ذاته ، وانما هو ينكشف دائما باعتباره دافعا ، وذلك لأنه لا ينكشف الا فى ضوء غاية تنيره وتوضحه وتجعل منه دافعا . فليس المعطى اذن هو

---

(٤) L'Être et le Néant, p. 566.

الذى يفرض معناه على الوعى ، وانما بالعكس هو يستمد معناه من الوعى وذلك بمقتضى الغاية التى يختارها الوعى ازاء المعطى .

سارتر اذن يجعل من المعطى موقفا ومن الموقف دافعا . وهذه كلها تستمد قيمتها من الغاية التى يختارها الوعى لنفسه . فالأمر اذن يرتد الى اختيار الوعى ، أى أنه يرتد الى حرية الوعى . وبمقتضى هذه الحرية يضفى الوعى على موقفه ما يختار من قيم ومن معان .

ويدرس سارتر نماذج معينة من المعطيات الأساسية للوعى ، أى نماذج من المواقف التى تنشأ عن عوامل متنوعة تحيط بالانسان ، وهى كلها تكشف على نحو عينى حرية الوعى ازاء الموقف ، أى أنها تبين ارتباط حرية الانسان بحالته condition ، وتكشف عن فرصة الاختيار التى تظل باقية للوعى رغم وجود هذه المواقف وبمقتضى وجودها . وهذه المواقف هى محلى وماضيى وما يحيط بى من أشياء ومستقبلى وموتى ، فهذه جميعا هى الأوجه التى يتأسس منها موقفى ، وهى تستمد معانيها وقيمتها من مشاريعى وما تلقيه هذه عليها من ضوء . وهى ليست مواقف منعزلة وإنما هى تتركب فى كل واحد بحيث تؤلف موقفا واحدا يظهر على أنحاء مختلفة . ولن نلح بالتفصيل على جميع هذه المواقف ، وانما حسبنا أن نقتصر دراستنا على المحل la place والماضى le passé والموت la mort ، وذلك لأن هذه المواقف تقوم عند الجبريين باعتبارها سندا يؤيد الحتمية ، ولأن التفكير الساذج والحس العام أو المشترك common sense ينظر اليها على هذا النحو . ولذلك سننظر فحسب فى علاقة هذه المواقف بالحرية أولا من حيث هى الشرط الضرورى للحرية ، وثانيا من حيث ان قيمتها ومعناها تتوقف على الحرية . وبذلك يتضح لنا مباشرة المجال الواقعى الذى تظهر فيه الحرية .

أما المحل la place ، ويعنى به سارتر محل وجودى وكذلك نظام الأشياء وترتيبها ، فان دراسته تكشف عن عدم اللزوم وعن

الحريــة فى آن واحـد ، أى أنهـا تكشف عن أنه واقـع عارض وعن أنـه فى نفس الوقت مجـال للحريـة ٠

وقـد كان اقتصـار الفلاسـفة على النظـر فى كل جانب من هذين على حدة سببا فى الخلط بين دعاة الحريـة وخصومهـا : فان دعــاة الحــرية يرون امكانهـا بحجة أن الانســان ـ وهـو يشغل دائمـا محـلا ما ـ أمامه أن يختـــار من بين عدد لامتناه من المحلات الأخـــرى غير المحل الحـــالى الذى يشغله ٠ بينمـا يرى خصومهـا أن واقـع كون الانســان فى محل ما يعنى حرمانه من هـذا العـدد اللامتناهى من المحـلات ٠ أمـا ســارتر فيرى أن المشكلة ينبغى أن تبدأ من تعارض بين مبدأين antinomie : فالانســـان من جهة يتقبل محله بين الأشـــياء ، وهو من جهة أخـرى ما به يأتى المحل الى الأشياء ٠ وبعبـارة أخرى بدون الانســان ما كـان يوجـد لا مكان espace ولا محل place ، فهو الذى يجعـل للأشياء موضعـا emplacemennt ٠ ولكن الانسان كذلك يتلقى محله وسط الأشـياء ٠ وهـذا التعارض هو الذى يكشف لنـا عن الواقـع العـارض وعن الحريـة ويكشف لنـا عن العلاقـة بينهمـا ٠ وتفصـيل ذلـــك كالآتى :

يبدو لأول وهلة عندما أقول : (لقد « جئت » الى هنا) أننى قررت محلى بمحض حريتى ٠ ولكن هذا المحل الذى أشغله الآن انما قد رســـمه لى وألزمنى به محلى السابق ٠ والمحل الســابق قـد ألزمنى به محـــل آخر ٠ وهكـذا يحيلنى كل محل الى آخـر سابق عليــه حتى أصـل الى المحل الذى قرره لى مولدى أى الى الواقــع العارض لمولدى ٠ فالمولد اذن يقطــــع سلسلة التبريرات العقلية بحيث نقف عنــد عـدم اللزوم الخالص ٠ وليس هناك من قيمــة فى متابعــة السلسلة صاعدين نحو تبريــر المحل الــذى كانت تشغله أمى قبل مولدى الا فى ابراز عـدم اللزوم على نحـو أقـوى ٠ واذن فمولدى ومحلى هى أشياء عارضة غير لازمة رسمتها لى بحسب قواعد معينة المحـلات التى سبق أن كنت أشغلهـا ، وترســم لى هى بدورهـــا المحلات التى سوف أشغلهـا ٠

---

(٥) L'Etre et le Néant, p. 572.

هـذا اذن هو الواقـع العارض لمحلى : انني موجود هنـا ولسـت هنالك ، ووجودى ـ هنـا mon être-la هو واقـع عارض خالص لا معنى له . ولكن وجودى ـ هنـا هو مركز احالة بيني وبين الأشـياء المختلفة الموجودة على أبعـاد معينـة مني . هـذه الاحـالة ليسـت احـالة متبادلة والا وقعنـا فى النسبية العاليـة ، وانمـا هى احالة تبدأ من الموضع le lieu الذى أكونه نـا ، فابتداء من هـذا المحل ينتشر الامتداد العينى نحو الموضوعات المختلفـة . ولذلـك يسمى سـارتر هذه العلاقـة بين موضعى والأشياء علاقة ذات معنى واحد relation univoque (٦) . والسؤال المهم هو كيف أنشىء هـذه العلاقـة ؟ انني لا أستطيع ذلـك اذا اقتصرت على أن أكون محلى existier ma place . لأنني لن أستطيع أن اكون فى محلى أى هنـا وفى نفس الوقت فى محل آخـر أى هنالك كى أنشىء هـذه العلاقـة بينى هنـا وبين الأشـياء هناك . واذن « فينبغى أيضا أن أسـتطيع ألا اكون هنا اطـلاقا كى يمكننى أن أكـون هنـالك قريبـا من الموضوع الذى أجعله على بعـد عشرة أمتار منى والـذى أعلن لنفسى مكانى ابتداء منه » (٧) . ومعنى ذلـك هو أنه ينبغى ـ كى أنشىء هـذه العلاقة بينى وبين الأشـياء ـ أن أقوم أولا بعملية « فرار مما أكونه وملاشاة له » بحيث ينكشـف ما أكونه على أنه حـد للعلاقة ، وأن أقوم ثانيـا بعملية « نفى داخلى وفرار ممـا ... لا أكونه » بحيـث ينكشف الموضوع القـائم هنالك ويعلن مسافاته لمـا أكونه أى لوجودى ـ هنـا ، وثالثا أن أعود ـ بمقتضى هـذا الفرار ممـا لا أكونه ـ الى ما أكونه أى الى وجودى هنـا . هـذه العمليـات الثلاث ـ الفرار مما أكونه ، والنفى الداخلى لمـا لا أكونه ، والعودة لمـا أكونـه أى لوجودى هنـا ـ ليست فى الواقـع الا عملية واحدة أو هى لحظات فى تجاوز أصلى يلاشى الأنا ويتجه نحو غاية ما كى يعلن لى عن طريق المستقبل ما أكونه . وهـذا يعنى مباشرة أن مـا أكونه أى وجودى هنـا أو محلى لا يتحدد ولا يأخـذ دلالتـه ومعانيه الا بمقتضى عملية تجاوز أصلى نحو غايـة ما وفى ضوء هـذه الغايـة . وهـذا يعنى بالتالى أن حريتى هى التى تحدد محلى وتضفى عليـه دلالاته بمقتضى ما تضع

---

(٦) L'Etre et le Néant, p. 572

(٧) Ibid., p. 572.

من غايات وما تشرع نحوه من أهداف · لقد رأينا أن الوعى حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجى وهو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه ·ودراسة سارتر للعلاقة بين محلى هنا بالأشياء هنالك عادت بنا — على نحو ما سبق — الى نفس التركيب الأنطولوجى للوعى ، مما يترتب عنه مباشرة تأكيد حرية الوعى ·

واذن فمعنى محلى ودلالته يرجع الى حريتى والى أختيارى الحر ، ومشاريعى التى أختارها بحريتى هى التى تجعل من محلى عائقا أو معينا أو موضوع لامبالاة أو نقطة ابتداء ، الخ · ولذلك فان وجودى فى أى محل يعنى أن أكون قريبا من غايتى أو بعيدا عنها وذلك بحسب الغاية التى اختارها · فاذا كانت غايتى أن أعيش فى أسبانيا كان وجودى فى مصر يعنى أن محلى بعيد عنها وكان وجودى فى المغرب يعنى أن محلى قريب منها · واذا كانت غاية الجندى المغترب هى العودة الى وطنه فان محل غربته يكون مؤلما ، بينما غاية المذنب الهارب الى قرية نائية تجعل من محله مخبأ ومكانا مفضلا · وعلى هذا النحو يكتسب المحل معناه ودلالته بواسطة الاختيار الحر للوعى · فالحرية هى التى تعطى المحل معناه وتضفى على الموقف دلالته · ومن هنا فليس هناك معنى لأن أقول اننى لست حرا فى السفر الى باريس لأن ثمة ما يحول بينى وبين ذلك · ففى مثل هذه الحالة — أى اذا كان مشروعى الأساسى الذى اخترته بمحض حريتى هو السفر الى باريس ، وكنت عاجزا فى الوقت نفسه عن ذلك لأسباب مالية مثلا — فاننى أعيش محلى الحالى أى الاسكندرية باعتباره عائقا لا يمكن التغلب عليه ، وأظل ألاشيه بصفة مستديمة · أى أنى أعيش فى حالة تراجع مستمر بالنسبة للاسكندرية · ومعنى هذا هو أننى اخترت نفسى غير راض عن الاسكندرية لأننى اخترت نفسى راغبا فى السفر لباريس ·

لقد عرفنا أن المحل هو واقع عارض وأن الحرية هى الشرط الضرورى لاظهار هذا المحل واعطائه دلالته · وبقى أن ننظر فى العلاقة بين الحرية والواقع العارض · وهذه العلاقة تتضح مباشرة من النظر فى المثال السابق ، فأنا لا أستطيع أن أختار نفسى راغبا فى باريس الا وكان هذا يتضمن مباشرة عدم الرضى عن البقاء فى الاسكندرية · واذن فحريتى

التى اخترت بمقتضاها مشروع السفر لباريس هى التى تكشف عن واقعى العارض فى الاسكندرية • فمحلى - فى الاسكندرية - ليس شيئا أو هو لا يعنى أى شىء الا بمقتضى الحرية • وبدون الحرية والاختيار الحر ما كنت أكتشف الواقع العارض أو يكون له أى معنى • فالحرية اذن هى شرط ضرورى لظهور الواقع العارض • ولكن الواقع العارض هو من جهة أخرى لازم للحرية ، وذلك لأن الحرية - كما عرفنا - هى قدرة على الملاشاة والاختيار ، فلا بد اذن من أن يكون ثمة واقع عارض تلاشيه الحرية وتتجاوزه • ومن هنا تظهر لنا هذه العلاقة غير القابلة للانحلال بين الحرية والواقع العارض ، أى بين الحرية والموقف ، دون أن يكون الموقف حدا للحرية •

وعلى نفس النحو السابق تظهر لنا علاقة الحرية بالماضى • فكما أن المحل هو واحد من أشكال الواقع العارض اللامبرر كذلك الماضى ، فانه لاشك قد تقرر بصفة نهائية وعلى نحو لا يمكن علاجه ؛ فهو بالتالى وجود - فى - ذاته ثابت لا سبيل الى تغييره • ولكن الوعى من جهة أخرى هو الذى يضفى على هذا الماضى معناه وذلك بمقتضى المستقبل الذى يختاره ويشرع نحوه • وبما ان المستقبل هو ما يختاره الوعى بمحض حريته فالماضى اذن ترجع قيمته ومعناه الى حرية الوعى • ودراسة سارتر للماضى تكشف عن أنه ، كغيره من المواقف ، يأتى الى العالم عن طريق الوعى ، وعن أن الوعى من جهة أخرى لا يمكن أن يدرك نفسه بدون ماض • ويتضح ذلك من النظر فى التركيب الأنطولوجى للوعى أى الملاشاة والشروع : فلكى يشرع الوعى نحو غاية فى المستقبل ينبغى أن يلاشى ما هو كائن ويتجاوزه • وهذا يعنى بالتالى أن يصبح ما هو كائن ما قد كان ، أى يصبح ماضيا • فالماضى هو موقف لابد منه لاختيار المستقل باعتبار « أنه ما ينبغى تغييره » (٨) ، وباعتبار أنه لا يصبح ماضيا الا بمقتضى شروع الوعى • ولذلك فان قيمة الماضى ودلالته تتوقف على المستقبل وما يشرع الوعى نحوه من غايات • فالماضى لا يقرر المستقبل وانما تتقرر قيمته بناء على اختيارات الوعى وعلى غاياته•

---

(٨) L'Etre et le Néant, p. 578.

وبمـا أن الغاية ترجع الى اختيار الوعى والى حريته فالماضى اذن هو موقف يرجع الى اختيار الوعى وحريته . ومن هنـا كان الماضى باعتباره موقفـا لا يحد من الحرية وانمـا هو شرط لازم لهـا . ومن هنـا أيضـا يظـل مجال الحرية متسعـا بقـدر مـا للوعى من مشـاريع وبقـدر ما يختار من غايات . والوعى يسـتطيع أن يختار دلالة ماضيه على آلاف الأنحـاء ، فهـو يستطيع ان يقبل ماضيه أو يرفضه ، ويستطع أن يستمـر فى تقليـد ما أو يتحول عنه أو يستنكره ، ويستطيع أن ينجز التزاما معينا أو يتخلى عنه ، ويستطيع أن يفيد من خبراته أو يتجاهلها ، ويستطيع أن يقـاوم ما به من ضـعف أو يتجنبه أو يستغله . وهكذا يتصرف فى ماضيه بمحض حريته فيحـوله الى دوافع مختلفة بحسـب اختياره للمستقبل . وهذا هو ما فطن اليه كتـاب اليونان وعبروا عنه بقولهم : « لا يمكن أن يقـال عن انسان انه سـعيد قبل موته » (٩) . وفى وسعنا أن نضيف الى هـذه العبارة قولنا : « ولا يمكـن كذلك أن يقال عن انسان انه شقى قبل موته » . فطالما أن الانسان حى تظل أمامه مجـالات للاختيـار ، ويظـل حرا فى أن يضفى على ماضيه ما يشاء من دلالات ومعـان وأن يشرع نحـو ما يختار من مستقبل . ولن نستطيع أن نقـول عنـه انه سـعيد أو شقى الا حين تنتهى حياته ويصبح برمتـه وجودا - فى - ذاته يمكننا أن ننظـر اليه فى ثباته وجمـوده وأن نحـكم عليه بالتالى باعتباره موضوعـا ساكنـا خاليـا من الحريـة . أما الانسان الذى لم يمت بعـد ، أى الذى هـو وجـود - لأجل - ذاتـه قوامه الانفصـال والشروع الدائمين ، فان مجالات الاختيار تظل فسيحة أمامه ويظل بالتالى حرا لتغيير الماضى ولأن يضفى عليـه ما يختار من معـان ودلالات . ومن هنا فليس الماضى موقفـا يحد من مجـال الحريـة وانما هو بالعكس موقف يكشـف عن هذا المجـال لأنه يكتسـب قيمته ومعنـاه من الحرية ولأنه شـرط لازم للحرية .

وبنفس المنهج السـابق فى تحليل المحـل والماضى يتضح لنا أن الموت موقف عـارض لا يحـد من حرية الوعى . لقـد عرفنا أن التركيب الأنطولوجى للوعى هو أن لا يكون ما يكونـه وأن يكون ما لا يكونه ، وأن هـذا التركيب يعنى أن أكون دائمـا فى حـالة ملاشـاة للحاضر وشروع مسـتمر نحـو

(٩) L'Etre et le Néant, p. 582

المستقبل . ولكن الموت هو نهاية لكل مشروع ولكل مستقبل . فهو اذن لا يخص التركيب الأنطولوجي للوعي ، وهو ليس احدى امكانيات الوعي وليس كما يقول هيدجر امكانية الوعي المطلقة باعتبار الانسان « وجودا — الى — الموت Sein-Zum-Tcde

وانما هو يأتي من خارج الوعي . ولهذا فان العلاقة بين فكرتي الحرية والموت عند سارتر تختلف كل الاختلاف عن العلاقة التي يراها هيدجر بين نفس الفكرتين : فهيدجر ينظر الى الحرية على أنها الامكانية والى الموت على أنه احدى امكانيات الانسان أو هو الامكانية المطلقة ، باعتبار أنه نهاية وغاية الامكانات الانسانية كلها . ومن هنا — أي من ناحية اعتبار الحرية امكانا — فان الموت يكون مرتبطا بالحرية ومجالا لها . أما سارتر فليست الحرية عنده هي الامكان ولكنها الاختيار الحر والقائم على اللاشاة والشروع المستمر للأنا . فحرية الأنا هي في تجاوزه المستمر نحو المستقبل . أما الموت فهو ملاشاة لهذا التجاوز ، وبالتالي ملاشاة للأنا ذاته . فالموت هنا لا يأتي من الذات ، وليس هو من بين امكانياتها ، بل هو أمر خارجي ينتقل بالذات الى اللاوجود . وبما أن الموت لا يأتي من الذات أي أنه لا ينبني على امكانيات الذات وبالتالي لا ينبني على حريتها — وبما أن المعاني الخاصة بحياة الذات لا تأتي الا من الذات نفسها بمقتضى حريتها ، فان الموت لا يضفي على الحياة من الخارج أي معنى ، بل بالعكس ، كل ما يمكنه أن يفعله هو أن ينزع عن الحياة كل معنى لأنه يضع النهاية لكل نشاط له معنى — انه يعدم الذات ويلاشيها فتصبح بكل ما لديها من مشاريع وامكانيات منتفية المعنى Oabsurde .

ويرى سارتر أنه من العبث أن نلجأ الى الانتحار باعتبار أنه نهاية للحياة تنبني على أساس من حرية الوعي . وذلك لأن الانتحار هو بعد كل شيء فعل تقوم به الذات . وكل فعل يستمد معناه من المستقبل . فالمستقبل وحده هو الذي يضفي على الانتحار دلالته . ولكن الانتحار هو الفعل الأخير في حياة الذات . فالمستقبل منعدم بالنسبة للذات المنتحرة . ومن ثمة فليس للانتحار أي دلالة : « ان الانتحار هو شيء منتفي المعنى une absurdité يغرق حياتي في انتفاء المعنى l'absurde » لأنه

L'Etre et le Néant, p. 624.

يمنع المستقبل ، فالمستقبل وحده هو الذى يضفى على حياتى ومشاريعى معناها ٠

يقول سارتر : « ماذا يمكن اذن أن يعنى انتظار الموت ، اذا لم يكن انتظارا لحادث غير معين ينتهى بكل انتظار الى انتفاء المعنى بما فى ذلك نفس انتظار الموت ؟ ان انتظار الموت يهدم نفسه بنفسه لأنه يكون نفيا لكل انتظار ٠٠٠ ولا يمكن أن أتعقل شروعى نحو موتى أنا ٠٠٠ لأن مثل هذا الشروع يكون تحطيما لكل المشروعات (بما فى ذلك نفس الشروع نحو الموت) ٠ وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الموت امكانيتى الخاصة ولا يمكن أن يكون واحدا من امكانياتى » (١١) ٠ وبعبارة أخرى لا يمكن أن أشرع نحو موتى باعتباره احدى امكانياتى أو احدى مشاريعى لأن الموت يعنى الشروع فى استحالة كل مشروع بما فى ذلك الشروع نحو الموت ٠

الموت اذن هو ملاشاة لجميع امكانيات الوعى ٠ وهو بهذا المعنى شيء سلبى منتفى المعنى ٠ ولكن الوعى — كما عرفنا — ليس الا ملاشاة مستمرة لذاته ٠ فالموت اذن هو ملاشاة للملاشاة ، أى أنه نفى للنفى ٠ وبما أن نفى النفى هو ايجاب فالموت اذن بهذا الاعتبار ناحية ايجابية ٠ ودراسة هذه الناحية الايجابية تبين لنا — كما فى الناحية السلبية — أن الموت واقع عارض منتفى المعنى وأنه لا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى ، أعنى لا يخص الوعى من حيث ان الوعى وجود ٠ فقد عرفنا ان الوعى كوجود هو فى حالة تأجيل sursis مستمر ، وأن هذا التأجيل هو الذى يتيح للحياة أن تقرر معناها الخاص ٠ فالكائن البشرى الذى يتوقف عن الحياة يتوقف عن الملاشاة والشروع ، وتنتفى عنه حالة التأجيل المستمر ٠ انه يصبح بكليته وجودا — فى — ذاته لا يتغير ، يصبح مجرد كائن ثابت لا ينتظر أى دلالة أو معنى من المستقبل لأن المستقبل ممتنع بالنسبة له ٠ ولكن المستقبل ليس ممتنعا بالنسبة للآخرين ٠ ولذلك فان المسألة تنتقل الى الآخرين ويصبح مصير الكائن البشرى الذى توقف عن الحياة فى أيدى الآخرين ٠ اما بالنسبة له فالأمر يكون قد انتهى لأن الموت ليس ملاشاة وشروعا وانما هو سقوط الذات خارج العالم ٠ واذن فالموت هو

(١١) L'Etre et le Néant, p. 624.

انتصار للآخر ، أعنى أنه انتصار لوجهة نظره على وجهة النظر التى يكونها الكائن الميت . أما مصير الكائن الميت نفسه من حيث دلالة حياته وقيمتها فهو خاضع للآخرين يتحول ويتغير بمقتضى نظرتهم وحريتهم . انه لا يعود يوجد الا فى البعد الخاص بالخارجية ، أى أنه يصبح « وجودا ـ فى ـ ذاته ـ لأجل ـ الآخر » (١٢) . وبما أن الانسان لا يمكنه أن يرى نفسه من وجهة نظر الآخرين باعتباره ذاتا ، كذلك بالمثل يستحيل على الانسان أن يرى حياته من ناحية الموت ، أى أن يتخذ الموت مركزا ينظر منه الى حياته . وسارتر يعرض لهذه المحاولة المستحيلة فى قصة الجدار Le Mur على لسان توم Tom ، أحد المحكوم عليهم بالموت . فهو يقول : « .. اننى أرى جثتى ، ليس هذا بالأمر الصعب ولكن ها أنذا أراها بعينى رأسى . ينبغى أن أستطيع التفكير .. التفكير فى أننى لن أرى شيئا بعد ذلك وأننى لن أسمع شيئا بعد ذلك وأن الحياة ستستمر لأجل الآخرين . ليس فى قدرة المرء أن يفكر هكذا ... أحيانا كنت أسهر طيلة الليل فى انتظار شىء ما . ولكن هذا الشىء لم يكن يشبه هذا (يعنى الموت) : فهو يفجؤنا من الخلف ... ولم نستطع أن نعد أنفسنا له » (١٣) .

الموت اذن ـ من هذا الجانب الايجابى ـ هو انتصار للآخر على الوعى. ومن هنا فهو يحيلنا الى واقعة عارضة أى الى حادثة غير لازمة هى وجود الآخر . فاذا لم يوجد الآخر لم نعرف هذا الموت . وهو ـ بهذا المعنى ـ لا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى كما سبق أن رأينا .

نخلص اذن مما سبق الى « أن الموت ليس إمكانيتى الخاصة وانما هو واقعة غير لازمة ، وهو بهذا الاعتبار يفر منى من المبدأ ويتعلق بواقعى العارض بصفة أصلية ... ان الموت هو مجرد واقعة مثل المولد ، انه يأتى الينا من الخارج وهو يبدو لنا من الخارج » (١٤) .

---

(١٢) وضعنا هذا التعبير « وجود ـ فى ـ ذاته ـ لأجل ـ الآخر » لنميزه عن « الوجود ـ لأجل ـ الآخر » . وذلك لأن هذا الموجود الثانى لم يتوقف عن الحياة ولا يزال حاصلا على الحرية التى تمكنه من معاودة الصراع للانتصار على الآخر . أما الموجود الأول فقد أصبح بمقتضى الموت شيئا ـ فى ـ ذاته بصفة نهائية (راجع الفصل الثالث : المقالة الأولى) .

(١٣) J.-P. Sartre : Le Mur, p. 21 et 22.

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 630

وهنا نضع السؤال التالى : ما هى اذن الصلة بين الموت - بهذا الاعتبار - وبين الحرية باعتبارها ، كما عرفنا ، ملاشاة الوعى لذاته وشروعه نحو المستقبل ؟ يقول سارتر : « لا يوجد أى محل للموت فى الوجود - لأجل - ذاته ، فهو لا يستطيع أن ينتظره أو يحققه أو يشرع نحوه ... والموت لا يمكن أن يجىء من الداخل كمشروع للحرية الأصلية ولا أن يتلقاه الوجود - لأجل - ذاته من الخارج على أنه كيفية . فماذا يكون اذن ؟ لا شىء غير مظهر معين للواقع العارض وللوجود لأجل الآخر ، أى لا شىء غير كونه معطى donné » (١٥) . ولكنه معطى خارج عن الوعى والا لأصبحت حريتى عاجزة لزاءه . فهو شىء خارج عن الوعى أو هو شىء خارج حتى عن محاولة الوعى تحقيقه . وبعبارة أخرى انه حد للذات لا يمكن لمسه أو ادراكه لأنه خارج عن الحرية . ولذلك يقول سارتر : « ان الحرية التى هى حريتى أنا تظل كلية ولا متناهية ، لا لأن الموت لا يحدها ، ولكن لأن الحرية لا تقابل ابدا هذا الحد ، فالموت ليس البتة عائقا ، لمشروعاتى ، وانما هو مصير فحسب فى موضع بعيد عن هذه المشروعات . انتى لست « حرا لأن أموت ، وانما انا مائت حر » (١٦) . أى أننى موجود حر قابل للموت .

اذن فالموت هو حد غير قابل للارادة وخارج عن حريتى ولا التقى به اطلاقا على أنه قيد فوق هذه الحرية . انه ليس عائقا لحرية الوعى ، فمشروعات الوعى تقوم مستقلة عنه : انها تعنى التجاوز المستمر الحر نحو المستقبل ، وهو يعنى لحظة الحياة التى ليس لنا أن نحياها أبدا .

نخلص اذن من دراسة المحل والماضى - وبعد أن نستبعد الموت لأنه حد خارج عن الوعى ولا يخص تركيبه الأنطولوجى - الى أن المعطيات او المواقف التى تخص التركيب الأنطولوجى لا تحد من حرية الوعى ، والى أن الانسان موجود حر وحريته تقتضى وجوده فى موقف . فليست هناك حرية بدون موقف وليس هناك انسان ليس حرا . ومن هنا فلا يمكن أن تتمثل الحرية فى موقف أكثر أو اقل من موقف آخر . فالعبد فى قيده حر فى أن

(١٥) L'Etre et le Néant, p. 631.

(١٦) Ibid., p. 632.

يحطمه · وهذا يعنى أن معنى قيده يظهر له فى ضوء الغاية التى يكون قد اختارها · لا شك أنه لا يستطيع أن يحصل على ثروات السيد ومستوى حياته ، ولكن هذه ايضا ليست هى موضوع مشروعاته · ان مشروعاته تبدأ أساسا من واقعه العارض أعنى من موقفه كعبد · وهذا يعنى مباشرة أن هناك صلة لازمة بين الحرية والموقف بحيث لا تتجلى الحرية الا فى موقف وبحيث يكون الموقف مجالا للحرية · وهذه الصلة بين الحرية والموقف هى فى غاية الأهمية بالنسبة لنا · وذلك لأنها تعود بنا الى الصلة التى اقامها سارتر بمقتضى فكرة القصدية بين الوعى وموضوع الوعى (١٧) ، وتكشف لنا عن الرابطة بين الحرية الفارغة كما تمثلت فى « الغثيان » لا سيما فى اجزائها الاولى وبين الحرية الملتزمة كما تمثلت فى « الذباب » (١٨) · ومن هنا يمكن أن نرى أن فلسفة سارتر كلها تخضع لفكرة عامة سائدة هى فكرة ازدواج الدلالة l'ambiguité · ولا ينبغى الخلط - كما تقول سيمون دى بوفوار (١٩) - بين فكرة ازدواج الدلالة وفكرة انتفاء المعنى absurdité · فهذه الأخيرة تعنى انكار أن يكون للوجود اى معنى ، أما الأولى فتعنى الاقرار بأننا لا نستطيع تحديد معنى الوجود · ونحن قد رأينا أن الوجود الانسانى عند سارتر هو واقع عارض وهو فى نفس الوقت تجاوز دائم ، بحيث لا يمكن أن يتحدد معناه بصفة قاطعة وثابتة · ومن هنا كانت الصفة المعبرة عنه هى ازدواج الدلالة· وعلى ضوء هذه الفكرة - أعنى فكرة ازدواج الدلالة - يرتفع التعارض الذى ظهر لنا أول الأمر (٢٠) بين الحرية الفارغة والحرية الملتزمة ،

---

(١٧) انظر الفصل الأول (المقالة الثالثة والمقالة الرابعة) · وكذلك الفصل الثانى (المقالة الأولى) ·

(١٨) انظر الفصل الأول : (المقالة الخامسة : من سنة ١٩٣٤ الى سنة ١٩٤٧) ·

(١٩) Simone de Beauvoire : Pour une morale de l'ambiguité (Gallimard, 9ème éd., 1948), p. 180.

(٢٠) وهو التعارض الذى رأيناه قائما بين فكرتى الحرية والالتزام فى المقال الرابع من الفصل الأول ·

بين سـارتر مدرس الفلسـفة فى قريـة نائيـة هى الهـافـر وبين سارتر الجندى المحارب الأسـير المجاهد ، بين سـارتر الرواقى النزعة الذى يعيش فى مجانيـة وتشاؤم وبين سـارتر المتفائل الملىء بالثقـة والعمـل ، بين سارتر الذى حرر عام ١٩٤٣ كتاب « الوجود والعـدم » وبين سـارتر الذى حرر عام ١٩٦٠ كتـاب « نقـد العقل الجدلى » ٠

* * *

ثالثا : حرية الفعل وحرية العمل

عرفنا أن كتاب « نقد العقل الجدلى » كان بمثابة محاولة من جانب سارتر لاقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » ، يعيد فيها الانسان داخل نطاق الماركسية ويعيد بالتالى للانسان معنى وجوده ، وهو المعنى الذى ضيعته الماركسية المعاصرة . واذا كانت معرفة الانسان لوجوده ولمعنى هذا الوجود أمرا لازما عند سارتر ، فان هذه المعرفة هى فى الوقت نفسه معرفة بالتاريخ الانسانى ، لأن التاريخ هو السجل المتطور لفعل الانسان فى العالم . ومعنى هذا أن الانسان هو الذى يصنع التاريخ . ويعتقد سارتر أن التاريخ قد ظل يتحرك دون أن يكون واعيا بذلك حتى جاء كارل ماركس فى منتصف القرن التاسع عشر وجعل التاريخ يعى حركته ويشعر باتجاه هذه الحركة. يقول سارتر : « ان الماركسية هى التاريخ نفسه وقد أصبح واعيا بذاته » (١) .

ولكن سارتر يبادر على الفور ويؤكد أن الضرورة هنا هى ضرورة جدلية ، وهى تختلف عن حتمية العقل التحليلى التى تعنى صراحة أن التاريخ يشكل قوة يتحتم على الناس الخضوع لها . أما الضرورة الجدلية فليست سوى التطور المتصل الدائب لحركة التاريخ وما تنطوى عليه هذه الحركة من صراع .

والقضية الرئيسية التى تكشف عنها التجربة الجدلية هى قضية التبادل والتداخل بين الانسان والأشياء فى أى علاقة تقوم بينه وبينها . يقول سارتر : « ان الانسان يكون « توسطا » (أى نصل اليه خلال الأشياء التى يسلبها) عن طريق الأشياء بقدر ما تكون الأشياء « توسطا » عن طريق الانسان » (٢) . «l'homme est « médié» par les choses dans la mesure même ou les choses sont «médiées » par l'homme. »

---

(١) Critique de la Raison Dialectique, p. 134.

(٢) Ibid., p. 165. كما يقول بعبارة أكثر بيانا : « فى لحظة نتخذها من التاريخ تكون الأشياء بشرا بقدر ما يكون البشر اشياء » ص ٢٤٧ .

بمعنى ان هناك تبادلا جدليا مستمرا بين الانسان والأشياء · هذه العلاقة بين الانسان والأشياء تتضمن مفهوما من أهم المفهومات الجديدة فى كتاب سارتر « نقد العقل الجدلى » وهو مفهوم العمل praxis واذا كان الماركسيون قد استخدموا مصطلح البراكسس وقصدوا به التطبيق العملى الذى يهدف الى تغيير المجتمع فى مقابل النظر الفلسفى الذى يقف عند التفسير ، فان سارتر قد استخدم نفس المصطلح وقصد به النشاط الذى يقوم به الانسان من حيث هو كائن اجتماعى وتاريخى يعمل على تغيير الوسط المادى : يحيله من عائق الى أداة ويكسبه خصائص جديدة · فعلاقة الانسان بالعالم المادى هى علاقة عمل (براكسس) يمارسه الوجود البشرى فى الواقع المادى ·

وهنا يتضح الفارق الهام بين معنى الفعل le faire على مستوى الوجود الفردى الحر الخالى من أى قيمة سوى قيمة الفعل ذاته ،والذى يقف عند مجرد الرفض على نحو ما جاء فى كتاب سارتر «الوجود والعدم» ، وبين معنى العمل praxis الذى تكمن قيمته فيما يحدثه من تغيير الوسط المادى المحيط بالانسان · ان هذا المعنى الجديد والذى جاء فى كتاب سارتر « نقد العقل الجدلى » بديلا عن الوعى الحر لا يعبر فحسب عن تغير فى المصطلحات التى ألفنا سارتر يستخدمها ، وانما هو يعنى كذلك تغيرا فى تقدير سارتر لقيمة العمل · لذلك يقول سارتر : « ان كل الجدل التاريخى يقوم على العمل الفردى من حيث ان هذا العمل جدلى من قبل ، أى من حيث يكون الفعل بذاته تجاوزا نافيا لتناقض ، وتحديدا لتجميع حاضر باسم مجموع مستقبل ، وعملا حقيقيا وفعالا فى المادة » (٣) ·

ومعنى هذا أن العمل الفردى بنية جدلية ، وهى بنية جدلية حاضرة دائما ومقنعة ، ولكنها هى التى تجعل الجدل التاريخى أمرا معقولا · لذلك يقول سارتر بأن « العمل الفردى » اذ لا ينفصل أبدا عن الوسط الذى يركبه ويشرطه وينحرف به ، هو فى الوقت عينه العقل المركب constituante · فى قلب التاريخ مدركا كعقل مركب constituée · (٤) ·

(٣) Critique de la Raison Dialectique, p. 165-166.

(٤) Ibid., p. 178-179.

وأهم عمل فى المادة ينصب على الانتــاج · ولو كانت أشكال المادة متوفرة بذاتها لاشــباع متطلبات الانسان لقامت العلاقات بين الانسان والانسان على التبــادل réciprocité ، ولأصبح التبادل معيارا بديلا عن « الماهية الانسانية» التى أنكرتها وجودية سارتر ، وأمكن من ثمة أن نحدد عن طريقه ما نحكم عليه بأنه «لا انسانى» · لكن ظاهرة الندرة rareté تمنــع امكان التبادل · والتاريخ البشرى الراهن يؤكد ذلك · فالانتــاج فى مستوى أقــل بكثير من مستوى حاجات الانسان المتعــددة · ومع التقاء الحاجة والندرة ينشــب الصراع بين البشر ويتخذ كل صــور العنف · وهذا العنف هو الشر · لذلك يقول جان لاكروا عن « نقد العقل الجدلى » : « انه مقــال عن الشــر · والشر الانســانى هو العنف » (٥) · واذا كان كارل ماركس قد اقتصر على تفســير التاريخ بموجب صراع الطبقات ، فان سارتر يذهب الى تفســـير الصراع ذاته حين ينظر الى العمل باعتباره يهدف الى اشباع الحاجات وانما فى اطار الندرة · والندرة واقع عارض يلازم حياة البشر على هــذا الكوكب . وهى من ثمة تجعل علاقة التبادل بينهم مستلبة أو كما يقــول سارتر تبادلا مغتربا réciprocité aliénée · فى هذه العلاقة يتهــدد الانسان غيره بالعـــداء والموت · وخطر هذا التهديد أقول وأسوأ من خطر الوحوش ومن خطــر الجراثيم على حــد تعبير سارتر (٦) ، لأنه خطر يأتى من كائن يتميز بالذكــاء والقســوة ، ويهدف الى تحطيم غيره من بنى الانســان ، ويتميز بالفهم والقــدرة على احباط خطط الغير ·

ولا يشترط أن تكون الندرة دائمــا أمرا صريحا ، فان ادراك الحــاجة يتسلل الى أعماق الوعى الانسانى ويســتقر فيه على مر العصــور شــعور محايث بالندرة ، وهذا ما يطلق عليه سارتر استبطــان الندرة l'intériorisation de la rareté · ويترتب على استبطان الندرة أن يمارس الانسان العنف والصراع ليتجنب خطر الموت حتى ولن كان غنيا وفى مأمن من خطــر الموت جوعا · فاستبطان الندرة يحتم سلوكا معينا أو يقيم علم أخلاق éthique

---

(٥) Lacroix : Panorama de la Philosophie Française Contemporaine, (P.U.F., Paris 1966), p. 157.

(٦) Critique de la Raison Dialectique, p. 208.

يتجلى فى صورة أمر بالتحطيم (٧) : تحطيم الشر le mal متمثلا فى وجـود الآخر ٠

يمضى اذن سارتر الى أبعـد من كارل ماركس فى تفسيره للصراع الطبقى على نحو ما يتمثل فى التاريخ : انه يرده الى الندرة ، فهى سبب الموقـف اللاانسانى فى علاقات البشر ، وهى أساس معقولية هذا المظهر السيىء للتاريخ حيث يرى الانسان فى كل لحظة أن عمله مسلوب ومشـوه بالوسط الـذى يتم فيه ٠ حقيقة أن سارتر يحتفظ بالتمييز الماركسى بين الموضعة والاغتراب بأن يصف نشأته ابتداء من صـورة معينة للموضعة من شأنها أن تربط بين الحرية والضرورة ، أو بتعبير أدق أن تقيد الحـرية بالضرورة ٠ والندرة ، صريحة أو مستبطنة ، تحرك جدلية التاريخ على هذا النحـو الذى يتخـذ اساسا سـمة الصراع فى كل العلاقـات الانسـانية ٠

وأى دراسة لهذا الصراع وما يشـوبه من عنف يجـب أن تضع فى الاعتبار أن هنـاك من ناحية الانسان ، لا باعتباره وجـودا ـ لأجل ـ ذاته منعزلا أو عاكفا على ذاته ، ولكن باعتباره مشروعا يقصد الى تغيير الوسط المادى المحيط به ، وان هنـاك من ناحية أخرى وسـيـطا موضوعيا يتجه اليـه الانسان ويعمل على تغييره بصفة دائمة ٠ ولكى يتاح للانسان أن يحدث التغيير الذى يهدف اليه ، وهو تغيير ينصب على الانتاج ولكن فى عـالم تسوده الندرة ، لابد أن يوحد الأفـراد حرياتهم وأن تتجمع أفعالهم فى فعل مشترك ٠ وهنا يصبح العنف أمرا ضروريا تقتضيه المعيشة داخل الجماعـة ، فهو الذى يربط بين الحريات الفردية التى لا تحصى ويقيدها أو يقسرها ليجعلها تتلاقى فى فعـل مشترك ٠ ان الجماعة تتكون وتتعـدل وتتجمع دون توقف تبعا للأهداف التى تسعى لبلوغها ٠ ولبلوغ هذه الأهداف تفرض الجماعة على أفـرادها الخضوع لهـا والانخراط فى نطاق مشـروعها الجماعى ٠ فبدون هذا الخضوع تبقى الحريات الفردية ، فى عـالم تسوده الندرة ، حريات منعـــزلة ينتهك كل منها غيره مما يعنى فى نهاية الأمر سقوطها بأسرها فى قاع مستنقع يسميه سارتر الجمود أو التصور الذاتى ـ العملى pratico-inerte حيث يصبح كل انسان فيه مجرد شىء من الأشـياء ٠

---

(٧) Critique de la Raison Dialectique, p. 209.

فالتقاء الحريات الفردية فى فعل مشترك أمر متطلب ولازم لانقاذ الانسان من هوة القصور الذاتى العملى · وهو ليس فى الواقع التقاء للحريات الفردية المتفرقة ، لأن تساوق هذه الحريات التى لا تحصى أمر محال· ولكنه تنازل عن الحريات الفردية ليتم التلاقى فى عمل مشترك · ان التقاء الحريات الفردية يؤدى الى تجمعات collectifs شبيهة بتجمعات الناس على محطة الاتوبيس فى « سان جيرمان » (٨) حيث يكون انتظارهم فى الصف حسب تتابع وصولهم وليس حسب حاجة كل منهم للركوب · ففى هذا التجمع لا تكون العلاقة المشركة بين الناس الا انتظار الأتوبيس · وهى تصبح بسبب ندرة الأماكن المتوفرة لركوبهم علاقة عداء بالقوة · أما التنازل عن الحريات الفردية للالتقاء فى مشروع مشترك فيؤدى الى وجود جماعة groupe ذات وجدان مشترك كما هو الأمر فى الجماعة الثورية حيث يندمج الأفراد فى عمل واحد رمزا للتحرر الجمعى ·

بيد أن انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لأنه يحتفظ بحريته . لا سيما وأن براكسيا الجماعة ليست حاصل جمع براكسيا الأفراد · فيلزم اذن أن يمنع أى انشقاق عن الجماعة · والسبيل الى ذلك هو العنف · لذا كان العنف هو البنية المنتشرة فى الجماعة ، كما أن الشريعة الأولية للجماعة هى حق الحياة والموت · ولكى تبقى الحرية حرية عامة ، وليس حرية فردية، يلزم أن تصبح عنفا · هكذا يصبح الرعب هو الوسيلة التى تجبر أفراد الجماعة على الاخاء ·

والمسألة التى تطرح نفسها الآن هى كيف تتشكل الجماعة اذا كان الرعب لزاما بالاخاء ؟ هنا يأتى سارتر بفكرة قسم الولاء le serment (٩)· فهذا القسم ، سواء أكان قسما صريحا أم ضمنيا ، انما هو تجسيد للرعب: انه يعنى أن الانسان يضع حياته ثمنا لانشقاقه على الجماعة · فمن حق الآخرين فى الجماعة قتل الفرد اذا حنث بقسمه وخرج عليها · وهذا كفيل بأن يجعل الرعب والاخاء فى الوقت نفسه أمرا سائدا على جميع أفراد الجماعة·فكل

(٨) وهو مثال أثير لدى سارتر يذكره ويعود اليه فى غير موضع ·
راجع : Critique de la Raison Dialectique, p. 308 et suiv. & p. 402
(٩) Ibid., p. 439.

فـرد له حق الرعب والاخـاء على كل واحد من أفـراد الجمــاعة : الخائن يعيش الرعب من جلاديه والجلاد يعيش الاخـاء مع غيره من القضـاة الآمرين بالموت • والرعب والاخاء فى الحالين هما عنف يعيشه الطرفان • ومن هذين الطرفين تتشكل الجماعة ، يضمن التقاء أفرادها فى عمل أو فى براكســيا مشتركة قسم الولاء ، وهو قسم متبـادل لأنه بموجب التبادل فقط يمكن أن يضع الانسان حدا لحريته وأن يتم هذا التحـديد بحريته المحضة (١٠) •

وقسم الولاء هو القسم الثانى الذى يأخذه الانسان على نفسه ازاء الجماعة ، لأن مجـرد مولد الفرد وانصياعه للالتزامات الاجتماعية المتوارثة عن تعاقـد الأسلاف هو بمثابة قســم أصلى أو قسم أول • ثم يجىء ظهور الفرد العادى ذاته كقسم جديد فى قلب الجماعة (١١) • وبموجب هذا القسم يصبح أفراد الجماعة اخـوة ويسود بينهم الاخـاء ولكنه اخاء يستمد قوته من الرعب • ويرى سارتر أن كل ما يكون من أنماط السلوك بين أفراد الجماعة يستمد قوته الرهيبة من الرعب ذاته • وبذلك تتحول الجماعة الاندماجية الى جماعة ضغط واكراه ، تصوغ حقوقها وأنظمتها ، لأن الرعب والاخاء هو بمثابة سلطـة قضـائية • ويبقى الأفـراد داخـل جماعة الضغط ورائد كل منهم « الصراع من أجل الحياة » • ويؤكد سارتر أن الدافع الى الشر لا يعـود الى مجـرد وجـــود الآخـر • كما اعتقد هجل ، وانما الى العنف سواء أكان الفرد يعانيه بالفعـل أم يشعر بأنه يتهـدده • ومعنى ذلك فى نهاية الأمر أنه يعـود الى النـدرة التى أصبحت باطنية (١٢) • وفى الصراع من أجل الحياة ، وهو الصراع الذى ينشب بين الأنا والآخر ، يتم على نحـو ما نوع من الاتحـاد كذلك بين الأنا والآخر • وآية ذلك أن الأنا يفهم عمـل الآخر مباشرة ومن الباطن عن طريق ما يقـوم به من أفعـال بغية أن يدافـع بها عن نفســه ضد عمل الآخر (١٣) • والفهم هو واقعة مباشرة للتبادل ، يحتاج لكى يتحقق ولكى يكون العمـل الانســانى أمرا معقـولا ومفهوما أن ندرك كل صـور الصراع والتعاون باعتبارها نتائج تركيبية لبراكسيا مجمعــة (١٤) هى

---

(١٠) Critique de la Raison Dialectique, p. 479.

(١١) Ibid., p. 493.

(١٢) Ibid., p. 752.

(١٣) Ibid., p. 753.

(١٤) Ibid., p. 754.

ما يسميه سارتر بالتاريخ حيث يتم هذا التجميع فى الزمن • أما كيف يتم هـذا التجميـع فهو ما وعد سارتر بوصفه فى كتـاب آخر ، ولكن لم يتح له اخراجه •



يبقى أن نعـود لالقاء نظرة نقدية على تحـول سارتر : تحـوله عن الاهتمـام بالموقف الميتافيزيقى وعن الذاتية الخاصة التى تبيناها فى « الوجود والعـدم » الى الاهتمام بالواقـع الاجتماعى والتاريخى والى موضوعية تجهد فى الخروج من الذات لتلحق بالآخرين وبالتاريخ ، كما تبينا فى « نقد العقـل الجدلى » •

هنـاك لا شك تغير واضح فى الكتابين من حيث المنهـج ومن حيث المصطلحات : أمـا المنهج فلم يعـد كما كان فى « الوجود والعـدم » منهجا فينومنولوجيا يقتصر على دراسة الوعى وعلى الموضوعات الماثلة له • ولكنه اصبح المنهج الصورى الجدلى الذى يهدف الى دراسة المنطق الحى للعمـل الانسـانى للكشف عن بناءاته الأولية • وليست الغاية من الكشف عن بناءات العمـل الأولية الحصـول على العناصر التى يمكن ابتداء منها أن نعيد تكوين التاريخ ككل تام ، فان التاريخ ليس كلا ولكنه كما عرفنا عملية تجمـيع مستمرة • ولكن الغاية هى ايضاح ما يجعل التاريخ معقولا ، لأن هذه البناءات المجـردة الصورية التى نكتشفها هى مـا يحتوى عليه التاريخ • وعلى هذا فالمنهج ارتدادى تقدمى : ارتدادى أو تحليلى يكشف عن بناءات العمـل وبذلك يتيح التركيب التقدمى ويجعله ممكنـا أو على الأقل صحيحا • فالجـانب التقدمى التركيبى يجىء اذن لاحقـا على الجانب التحليلى ولا يجوز من ثمة الاقتصار عليه كمـا تفعـل الماركسية العامية •

وأداة هـذا المنهج التراجعى التقدمى هى العقـل الجدلى الذى هو عند سارتر نفس حركة التاريخ فى سـياق تكونها وفى وعيها لذاتهـا • فالعقل الجدلى هو اذن علاقة بين الوجـود والمعـرفة : أى بين التجميع التاريخى والحقيقة المجمعة • وأيا ما كان من النقد الذى يمكن توجيهه الى هذا التاريخ الجدلى من حيث انه يغض من قيمة المعـرفة العلمية الخالصة التى هى نتاج

للعقل التحليلى ، فما يهمنا هو أن سارتر يبقى بموجب العقل الجدلى فى نطاق قضيته الرئيسية التى قررها فى « الوجود والعدم » ، وهى قضية التمييز بين الانسان والعالم أو بين الوجود لأجل ذاته والوجود فى ذاته · صحيح أنه يصبح فى « نقد العقل الجدلى » أكثر اهتماما بالوجود فى ذاته من حيث أبعاده الاجتماعية والتاريخية · لكننا نستطيع أن نقول ان سارتر لم يهجر الكوجيتو · وآية ذلك أن سارتر لا يكف عن أن يعيد الى الأنثروبولوجيا البعد الوجودى للمدارج التى يدرسها · انه يعيد ادخال الباطنية فى الجدل مما يعنى أنه يستعيد الانسان · وقد عرفنا أن الجدل عند سارتر هو أولا وبالذات جدل انسانى ·

اذن فاختلاف المنهج لم يؤد الى تنازل سارتر عن قضيته الرئيسية أو خروجه عنها وهى قضية العلاقة بين الانسان والعالم · انه قد أتاح له فحسب أن يتخذ منظورا جديدا يتناول فى ضوئه هذه العلاقة · وهذا المنظور الجديد الذى انصب على العالم الاجتماعى وألح على البناء الطبقى قد اقتضى من سارتر أن يستخدم مجموعة جديدة من المصطلحات ·

ونحن اذا عدنا للنظر فى هذه المصطلحات الجديدة وجدنا أنها جاءت عنده مساوقة لمصطلحاته القديمة ومقابلة لها فى الوقت ذاته · فهو يتحدث عن الأنثروبولوجيا الفلسفية بدلا من الأنطولوجيا الفينومنولوجية · وهو يستخدم فى هذه الأنثروبولوجيا ألفاظ « الانسان » و « العمل » و « المادة » فى مقابل « الوجود لأجل ذاته » و « الوعى » و « الوجود فى ذاته » ·

فاذا وقفنا عند هذه الألفاظ الثلاثة مع بدائلها تبينا أن القضية الرئيسية عند سارتر واحدة ، وهى قضية العلاقة بين الوجود لأجل ذاته من حيث هو وعى أو شعور وبين الوجود فى ذاته · لكن هذه القضية تشير فى مصطلحاتها الجديدة التى تجىء فى « نقد العقل الجدلى » الى اهتمام سارتر والحاحه فى بيان أن هذه العلاقة لا تقف عند السلب والرفض كما كان الشأن فى « الوجود والعدم » ، ولكنها علاقة عمل يقوم به الانسان ويرمى أساسا الى التغيير : تغيير العالم المادى · ان مقولات سارتر واحدة وابتداؤه من الكوجيتو وتحويله له بموجب القصدية الى وجودية تنصب على الوجود العالمى قد بقى فى « نقد العقل الجدلى » وانما منظورا اليه من خلال ما يحدثه الانسان من تغيرات فى العالم المادى بموجب نشاطه

الانتاجى . هذا المنظور الجديد يبين فى مفهوم الشعور أو الوعى عند سارتر. ولذا كنا قد رأينا أن الوعى عند سارتر يقوم من حيث هو متمايز عن الموضوع فاننا قد رأينا أيضا أن هذا التمايز هو أساس العمل وشرطه الوحيد . فالمنظور الجديد لدى سارتر هو اذن مجرد الحاح أكثر على مفهوم العمل . وهو الحاح يبقى على أرضية واحدة من فلسفة سارتر ، هى الكوجيتو من حيث هو وعى لشىء ما . لكن سارتر رغم بقائه على هذه الأرضية ينطلق الى تفصيل معنى العمل والنشاط الانتاجى الى أن يبلغ بنا الى قضية رئيسية جديدة هى قضية الندرة وما يرتبط بها من عنف .

ان مقولة العمل عند سارتر هى أولا ما يتيح الاتصال بين الأنا والآخر وعلى أساس من علاقات انتاج محددة (١٥) . ثم تأتى فكرة استحالة الاشباع بسبب الندرة مما يعنى الصراع والعنف . وقد رأينا أن استبطان الندرة ، وهى مجرد واقعة عارضة ، هو ما يفسر العنف الذى يتسم به التاريخ البشرى كله . ومعنى ذلك أن كل ما يشرع نحوه الانسان يقوم فى نهاية الأمر على واقعة عارضة هى الندرة ، بحيث اذا انتفت الندرة أمكن عندئذ أن نتصور مجتمعا خاليا من العنف تتحقق فيه الحرية بمعناها الحقيقى . فهل يمكن أن يتحقق مثل هذا المجتمع ؟ ليس هناك عند سارتر ما يمنع من أن تفضى عملية التجميع المستمرة فى نهاية الأمر الى وحدة التاريخ ووحدة البشرية . أما كيف يفضى التجميع الى الوحدة فهذا ما يشكل صعوبة لا سبيل الى اجتنابها فى فلسفة سارتر . ان الفعل هو عمل فردى ، وكثرة الضمائر الفردية تبقى من حيث هى كذلك أمرا فرديا لا يتيح للتاريخ أن يمضى فى صورة حركة تجميع تبلغ غايتها . فالعالم اذن يبقى ذريا مادمنا نلجأ الى العمل الفردى نلتمس فيه تفسير العالم .

فاذا غضضنا النظر عن هذه الصعوبة وافترضنا أن جدل التجميع والجماعة كما عرضه سارتر يتيح امكان الانتهاء الى وحدة التاريخ بزغ لنا ما يردنا من « نقد العقل الجدلى » الى « الوجود والعدم » مرة ثانية ، لأن السؤال سيكون عندئذ عن الانسان من حيث هو شروع : هل يعود الى

---

(١٥) Critique de la Raison Dialectique, p. 186.

القلق الوجودى ؟ وهل يصبح الانسان انفصالا وملاشاة دائمة كما وصفته أنطولوجيا سـارتر ؟

ان هذه النتيجة تعنى على الفور ان « الوجود والعـدم » كان ينبغى أن يجىء لاحقا على « نقد العقل الجدلى » : لاحقا زمنيا لأنه يتنـاول الوعى أى الوجود لأجل ذاته فى مجتمع انتهى الى وحدة التاريخ البشرى فانتهى منه الاغتراب • ولكن لا ينبغى أن ننسى هنا أن فلسفة سارتر برمتها قد بدأت أصلا من حدس سارتر للوجـود فى ذاته ، وأن هذا الحدس قد كشفت عنه أول رواية ظهرت لسارتر وهى قصة « الغثيان » •

ولضح أن ما عرضنـاه عن تحول سـارتر لا ينطوى على أى نقض لقضايا « الوجـود والعـدم » ، ولكنه يتخذ منظورا جديدا يبرز على نحـو أكثر تفصيلا موقف الانسان الاجتماعى والتاريخى • صحيح أنه لا يغفـل العمـل الفردى praxis ولا يغض من قيمته • ولكنه يرى أنه مشروط بنسـق من العلاقات الاجتماعية ولا يتاح للانسان أن يتغير و يتعدل الا فى نطاق هـذا النسق • ولذا كان هـذا المنظور الاجتماعى لاسيما فى جانبـه الاقتصـادى هو الوحيد الذى اقتصرت عليه الماركسـية المعاصرة فيما يرى سارتر ، مما انطوى على اهمالها للموجود البشرى ، فان امتياز سارتر يكمن فى التأكيد على اهتمامه أيضـا بالبعد الأنطولوجى داخـل الاطار الاجتماعى• فهل أراد سارتر بذلك أن يعيد للماركسية الحياة أم أن يفجـرها من الداخل ؟

الفصل الخامس

قيمة الحرية السارترية

أولا : ملاحظات منهجية

عرضنا فى الفصول السابقة لفلسفة سارتر فى خطوطها الرئيسية ، ودرسنا بعض هذه الخطوط فى تفاصيلها العامة ، وبعضها الآخر فى تفاصيلها الدقيقة . وعرفنا أن هذه الفلسفة تقوم على مجموعة من المقولات ، وتتابع منهجا معينا هو المنهج الفينومنولوجى ، وتقدم لنا أنطولوجيا أى علما للوجود . وقد كشفت لنا هذه الدراسة عن أن جميع الموضوعات المتباينة التى تؤسس فلسفة سارتر تكتمل فى نسق واحد يقوم على قضية واحدة أو يبدأ من مقولة واحدة هى مقولة اللاشاة ، وأن هذه المقولة هى التركيب الأنطولوجى للوعى ، وأنها تضع الحرية الانسانية وتكشف عنها وتفسرها . ومن هنا كانت الحرية الانسانية هى الحقيقة الأساسية والخط الرائد فى كل فلسفة سارتر . ونحن قد تابعنا هذا الخط ، وعرفنا أولا أن الانسان حر وأنه - بمقتضى تركيبه الأنطولوجى - مقضى عليه بهذه الحرية ، وثانيا أن هذه الحرية ليست حرية فارغة ، وليس الانسان حرا فى المطلق ، وانما بالنسبة الى موقف ينخرط فيه أو الى قضية يلتزم بها .

وغايتنا فى هذا الفصل هى أن ننظر فيما يمكن أن يوجه من نقد أولا الى الموضوعات المتباينة التى تؤسس فلسفة سارتر ، وثانيا الى المقولة الرئيسية التى تقوم عليها هذه الفلسفة ، وهى مقولة اللاشاة ، وثالثا الى الحقيقة الأساسية فى فلسفة سارتر ، وهى الحرية الانسانية .

وينبغى أن نلاحظ فورا ملاحظتين هامتين : الملاحظة الأولى هى أننا لسنا هنا بسبيل سرد الانتقادات التى يوجهها الى الفلسفة الوجودية والى سارتر بصفة خاصة كل من الفلاسفة الكاثوليك (١)

---

(١) مثل الأب Roger Troisfontaines فى كتابه Le Choix de Jean - Paul Sartre (Editions Aubier, Paris 1945) وكذلك الآنسة مرسييه Mlle Mercier والفيلسوف الوجودى جبرييل مارسيل Gabriel Marcel

والماركسيين (٢) والديكارتيين (٣) • فليست الدراسة النقدية — فى مجال الفلسفة — مساجلة بين المذاهب المتعارضة • ورغم أن كثيرا من الفلاسفة يتابع فى دراسته النقدية منهجا معينا ، هو معارضة المذاهب كلها بمذهب واحد ، فاننا نرفض كذلك هذا المنهج النقدى ، وذلك لأسباب هامة نوجزها كالآتى :

أولا : ان الفلسفة ليست بحثا يبدأ من المحاولة والخطأ وينتهى الى الصواب والكمال ، وانما هى وجهات نظر تتعدد بتعدد الفلاسفة . أى بتعدد أصحابها • ومن ثمة فلا معنى لأن نعارض مذهبا بآخر وأن نضرب اتجاها باتجاه • حقيقة أن المذاهب المتعارضة تعين الفيلسوف بما تثير

---

(٢) مثل هنرى لوفيفر Henri Lefebvre فى كتابه L'Existentialisme (Ed. Sagittaire, Paris 1946) ، وكذلك لوك لوفيفر • Luc J. Lefèvre فى كتابه L'Existentialiste est - il un Philosophe ? (Ed. Alsatice, Paris 1946) وهذا الكتاب الأخير يقتصر على نقد مقال سارتر « الوجودية فلسفة انسانية » باعتبار أنها التعبير النهائى عن فلسفة سارتر • أما جان كانابا Jean Kanapa فى كتابه L'Existentialisme n'est pas un Humanisme (Ed. Sociales, 1947) فلا يرتفع الى مستوى النقد الجاد ، وانما يقتصر على ترديد بعض الشتائم رغم أنه كان أصلا تلميذا لسارتر ثم تحول الى الماركسية • وربما كان النقد الماركسى الوحيد الذى يرتفع الى مستوى الدراسة العلمية ، رغم اقتصاره على النظر فى الجانب السياسى من فلسفة سارتر وسيمون دى بوفوار وميرلو — بونتى ، هو كتاب جورج لوكاس George Lukacs « الوجودية والماركسية » Existentialisme et Marxisme (Nagel, 1948) وتتمثل أيضا الانتقادات الماركسية الموجهة لسارتر بصفة خاصة وللوجودية بصفة عامة عند كل من M. Garaudy فى كتابه « أبجدية الحرية » Grammaire de la Liberté (Ed. Sociales, 1950) وبوليتزر Politzer • ومعظم انتقادات هؤلاء تأخذ طابعا سياسيا واجتماعيا ، وكانت تظهر فى مقالات بمجلة « الآداب الفرنسية » Les Lettres Françaises ، وهى مجلة أسبوعية شيوعية ، وكذلك بمجلة « العمل L'Action » ، وهى مجلة أسبوعية أكثر تمثيلا للمبادىء الشيوعية •

(٣) مثل Alquié فيما كتبه فى مجلة « كراسات الجنوب Les Cahiers du Sud » وكتابته رصينة جادة تتناول « الوجود والعدم » بالنقد العنيف ، ولكنها تتفق مع سارتر فى بعض النقاط الجوهرية ، وتنتقد فى نفس الوقت كلا من الماركسيين والكاثوليك •

من مشاكل ومسائل ، وبما تلقيه من ضوء على المشكلات المختلفة ، ولكنها - فى مجال الدراسة النقدية - ينبغى أن تقف عند هذا الحد ، بحيث يمكن الافادة منها ، دون أن تصبح أداة للمعارضة نلجأ اليها حين تعوزنا الحجة والبرهان ٠

ثانيا : ان الغاية المطلقة للفلسفة هى الكشف عن الحقيقة بمعناها المطلق ٠ والحقيقة بهذا المعنى أكبر وأعظم من أن يشملها أو يفسرها مذهب واحد أو اتجاه واحد ، كما أنها أجل من أن يصل اليها أو يستوعبها مذهب من دون المذاهب الأخرى ٠ ولذلك فنحن نرى أن كل فلسفة تشتمل بهذا المعنى على جانب من الصواب وجانب من الخطأ : أما الصواب فمن حيث انها تعبر عن وجه من أوجه الحقيقة ، وتقوم على أدلة عقلية وبراهين أو حجج منطقية ، والا لم تكن فلسفة ٠ أما الخطأ فيقوم فى ادعاء أى مذهب أنه بلغ الحقيقة كلها بمعناها المطلق ٠

ثالثا : ان الأدلة التى يصطنعها مذهب ما لا معنى لها الا داخل هذا المذهب عينه ٠ ويستحيل علينا بالتالى أن ننظر فيها من خارج المذهب ، أى من خلال مذهب آخر ٠ وهذا يعنى أنه لا ينبغى أن نضع مذهبا فى مقابل مذهب ونسرد أدلة الواحد وحججه ازاء أدلة الآخر وحججه ٠

واذن فنحن نخلص مما سبق الى رفض المنهجين : منهج معارضة المذاهب بعضها ببعض ، ومنهج معارضة المذاهب بمذهب واحد ٠ فما هو المنهج الذى نتابعه فى هذه الدراسة النقدية ؟ لقد قدم لنا سارتر علما للوجود أقامه على مجموعة من المقولات ٠ ونحن نريد أن ننظر الى نفس المقولات ، وأن نظل داخل فلسفة سارتر ذاتها ٠ عندئذ نستطيع أن ننظر فى مقدمات هذه الفلسفة ، وأن نتبين مدى ما بين هذه المقدمات والنتائج التى تنتهى اليها من تسلسل منطقى أو من تناقض ٠ وهذا هو - فيما نرى - المنهج السليم لكل دراسة نقدية فى مجال البحث الفلسفى ٠

أما الملاحظة الثانية فهى أننا لا نعنى بالنقد مجرد الانتقاد ، وانما نعنى كذلك الكشف عما فى فلسفة سارتر - لا سيما بصدد فكرة الحرية - من خصائص ومميزات ٠ فعلى الرغم مما فى هذه الفلسفة من ثغرات أو مآخذ ، فانها لا تخلو من عناصر قيمة فيها أصالة وطرافة ، ومن تحليلات عميقة

فيها دقــة وجدة • ان محــاولات الفلاسفة وتــردد الفكر البشرى منذ فلاسفة اليونان حتى اليوم يؤكد لنــا أن الحقيقة الجزئية عسيرة المنـــال ، وأن المذهب الكــامل الذى يعلو على النقــد هو شيء ممتنع على العقل ومستحيل • فليس النقــد اذن هو الهــدم • ومن الاجحاف البين أن نعد الفلسفة الوجودية بالاطلاق مجرد « محاولة ثانوية » (٤) ، أو لونا من ألوان المذهب الحسى »(٥) كمــا يذهب الى ذلك أستاذنــا يوسف كــرم •

وفلسفة سارتر تتميز بميزتين لا تخلو منهما أى فلسفة جديرة بهــذا الاســم ، وهما أولا عمق التحليل ودقته ، وثانيا الأصالة فى العرض وفى كثير من الموضوعات الجديدة • والى جانب هاتين الميزتين تشعرنا كتابات سارتر ، لا سيما كتاب « الوجــود والعــدم » بالذكــاء الحــاد بأدق معنى لهــذه الكلمة • وربما كان لهذه الميزة ، وهى الذكاء الحــاد ، غير دلالـــــة ، فهى لا شك تفسر لنــا دقة سارتر وعمقـــه فى التحليل ، ولكنها من جهـــة أخرى تفسر لنــا أيضــا أهم نقــد يمكن أن نوجهه لفلسفة سارتر • فبسبب هذا الذكاء استطاع سارتر أن يقيم فلسفة كاملة ابتــداء من مقــولة واحدة ، هى مقــولة اللاشــاة • (ولهــذا خصصنــا مقـــالا من هـــذا الفصل لنقدنا لهذه المقـــولة) •

---

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٣

(٥) المرجع نفســـه ص ٤٣٥ •

ثانيا : نقد الخطوط الأساسية فى فلسفة سارتر

لقد اصطنع سارتر كما عرفنا منهجا معينا هو المنهج الفينومنولوجى ، وأقام بمقتضى هذا المنهج أنطولوجيا جديدة • ومن هنا يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هى دراسة فينومنولوجية للوجود • وسارتر يقف عند هذا الحد ، فلا يتجاوزه — كما أشرنا فى نهاية الفصل الثانى — الى أى دراسة ميتافيزيقية ، باعتبار الميتافيزيقا تفسيرا للوجود • فهو لا يحاول أى تفسير للوجود فى أركانه الرئيسية ، مثل وجود المادة والانسان والأنا والآخر أو غير ذلك من المقولات التى يدرسها • فجميع هذه المقولات يتناولها سارتر بحسب المنهج الفينومنولوجى ، دون أن يذهب وراء ذلك ليفسر انما ظهورها أو قيامها • ولذلك اقتصرت فلسفته على اقامة أنطولوجيا لا تقوم على تفسير سابق عليها • ان مثل هذا التفسير هو ادعاء من جانب الميتافيزيقا ، وسارتر يرفض هذا الادعاء •

وهنا نتساءل مباشرة ، هل يمكن أن نعتبر الدراسة القاصرة على الوصف الفينومنولوجى فلسفة جديرة بهذا الاسم ؟ حقيقة أن أى موقف يتخذه الانسان من قضايا الوجود ، بما فى ذلك موقف من يرفض التفسير الميتافيزيقى للوجود ، يعتبر موقفا فلسفيا • ولكن ثمة فارقا بين الموقف الفلسفى وبين المذهب الفلسفى • واذن فيمكننا أن نصوغ سؤالنا على نحو آخر ، ونتساءل : هل يمكن أن نعتبر فينومنولوجيا الوجود عند سارتر مذهبا فلسفيا ؟

لا شك أن سارتر ليس فيلسوفا بالمعنى اليونانى القديم لهذه الكلمة ، أعنى بالمعنى الأرسطى بصفة خاصة • فليس المنهج الفينومنولوجى الا مجرد وصف لمعطيات الشعور المباشرة • ومن هنا فليست الفلسفة ، بناء على هذا المنهج ، الا علما وصفيا بحتا • ولكن سارتر ، من جهة أخرى ، لم يقتصر على اتباع هذا المنهج فى حدود المعنى السابق ، وانما هو قد حاول — كما فعل هيدجر — أن يتوصل من خلال هذا المنهج الى أنطولوجيا ، أى الى دراسة للوجود ، بالمعنى الأرسطى لهذه الكلمة • هذه المحاولة اذن هى التى تجعل سارتر جديرا باسم الفيلسوف •

فسارتر لم يقف عند مجرد وصف الانسان والمواقف الانسانية والوجود الانسانى ، وانما هو قد أراد ، من وراء دراسته تلك ، أن يتوصل الى الحكم على الوجود الانسانى بما هو كذلك ، أعنى أن يقيم أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانسانى بصفة عامة ، لا مجرد وصف الوجود الفردى ٠

وفى هذه المحاولة تواجهنا ثلاث صعوبات أساسية : الصعوبة الأولى ترجع الى المقدمات التى يبدأ منها سارتر فلسفته ٠ فسارتر يبدأ من مقولتين ، هما : الوعى والأشياء ، أوهما الوجود _ لأجل _ ذاته والوجود _ فى _ ذاته ، ويجعل العلاقة الوحيدة القائمة بينهما ، هى علاقة مثول وابتعاد ٠ فالوعى هو مطاردة وفرار مستمرين بحيث لا يلحق بنفسه أو بالأشياء أبدا ٠ انه _ كما رأينا _ انفصال وملاشاة مستمرة ٠ وسارتر يقدم لنا وصفا أنطولوجيا بارعا للوعى فى انفصاله المستمر وشروعه الدائم ، ويصور لنا هذا الوعى على أنه _ بمقتضى الانفصال والشروع _ لا يمكنه أن يلحق بنفسه أو يدركها ، فهو بالتالى لا يمكنه أن يعرف نفسه ٠ ان فكرة الانفصال والملاشاة تتضمن وتعنى أن الوعى لا يدرك ذاته أبدا لأنه دائم الانفصال عنها ٠ وهنا نتساءل : كيف يتاح لمثل هذا الوعى ، الذى لا يدرك ذاته أبدا ، أن ينعكس على ذاته ، ويعرف نفسه منفصلا عن نفسه ؟ أعنى كيف يمكن للوعى أن يعى نفسه مدركا شيئا ، ويكون وعيه وعيا بنفسه ، وليس بالشىء الذى يدركه ؟ كيف يمكن للوعى ، الذى يتجه نحو شىء ما ، أن يترك هذا الشىء ، ويتجه الى ذاته ، ويصف هذه الذات فى ادراكها للشىء الذى تتجه اليه ؟ ان الوعى ، لكى يدرك ذاته واعيا ، ويقوم بوصف هذه الذات ، لا بد أن ينعكس على ذاته ، ويتأمل نفسه ٠ ولكى ينعكس على ذاته لابد أن يستبدل ذاته بالموضوع المتجه اليه ، أى أن يجعل من ذاته موضوعا لوعيه ٠ فهو اذن لا يصف اطلاقا ذاته من حيث هى وعى متجه الى الأشياء ٠ وبعبارة أخرى ان الوعى ، حين يتجه الى ذاته ، يستحيل عليه أن يصف هذه الذات فى اتجاهها الى الأشياء الخارجية ، ويستحيل عليه بالتالى أن يقدم لنا وصفا أنطولوجيا عن الوعى وعن علاقته بالأشياء الخارجية ٠ لقد قرر سارتر نفسه أن ادراك الوعى لذاته

هو ادراك متضمن فى الوعى نفسه (١) . فيستحيل اذن على الوعى أن ينعكس على ذاته ويدرك نفسه واعيا لشىء آخر . ان مثل هذه المحاولة توقعنا - على نحو ما رأينا (٢) - فى سلسلة لامتناهية ممتنعة .

فاذا كان سارتر قد قدم لنا وصفا أنطولوجيا عن الوعى ، فمن حقنا أن نتساءل كيف استطاع أن يصف الوعى فى انعكاسه على ذاته ؟ وبعبارة أخرى كيف يستطيع الوعى أن يصف نفسه قائما بهذا الوصف؟ ان الوعى ، كى يصف ذاته ، لا بد له من أن يجعل نفسه موضوعا لنفسه . فهل يصف الوعى ذاته من حيث هى موضوع لنفسه ، أم من حيث هى تقوم بهذا الوصف ؟ أعنى هل يصف الوعى ذاته من حيث هو متأمل واصف ، أم من حيث هو متأمل موصوف ؟ لاشك أن الاجابة على مثل هذه التساؤلات تنطوى على تناقض صارخ : فالقول بأن الوعى يصف نفسه من حيث هو متأمل وواصف لنفسه هو قول متناقض ويوقعنا فى سلسلة لامتناهية تحتم أن يكون هناك وعى سابق دائما على كل وعى . والقول بأن الوعى يصف نفسه من حيث هو موضوع تأمل ، أعنى من حيث هو موصوف ، هو أيضا قول متناقض لأنه ينتهى بنا من جهة الى أن نصف وعيا فارغا بينما نحن قد رأينا أن الوعى عند سارتر لا معنى له الا من حيث هو وعى بشىء ما . وهو من جهة أخرى لا يقدم لنا أنطولوجيا كاملة عن الانسان لأنه لا يصف الانسان من حيث هو وعى يقوم بالتأمل وينعكس على ذاته ، وانما يقتصر على وصفه من حيث هو موضوع تأمل فقط .

الصعوبة الأولى اذن تبدأ من مقولة الملاشاة والانفصال ، وتقف حائلا يمنع اقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانسانى من جميع نواحيه ، لأن الوعى ، كما رأينا ، لا يتضمن أى معرفة استبطانية يدرك فيها ذاته ، وانما هو موجه أصلا الى الأشياء . لقد رأينا أن هذه الصعوبة تفضى بنا الى تناقضات لا يمكن رفعها ، وأنه يستحيل علينا مع هذه التناقضات أن نقيم أنطولوجيا كاملة عن الانسان .

---

(١) راجع الفصل الثانى.
(٢) نفس الاحالة

الصعوبة الثانية ترجع الى نفس المقدمات التى يبدأ بهـــا سارتر فلسفته • فنحن نعرف أن سارتر يبدأ من الكوجيتو أو هو يبدأ من الأنـــا الهوسرلى ولكن الأنا الهوسرلى هو كذلك موضوع غير عـالمى ، انه يظل – رغم فكرة التصد – الأنا الذى يوقف الحكم ويقوم بالتعليق ، وهو من ثمة يعود دائما الى الانا الديكارتى أى الأنا أشك والأنا أفكر •

والى هذا الحد يظل ســـارتر فى نطاق الفينومنولوجيا • فنحن قد عرفنــا أن الفينومنولوجيــا – عنـد هوسرل وعنـد سـارتر كذلـك – لا تقطع بالوجود الخارجى بالمعنى المطلق ، فهى اذن تقف أو ينبغى أن تقف عنـد الانا العارف • والى هنــا كذلـك تظـل الفينومنولوجيــا اتجـاهـا تصـــوريا – هو تصـــورية الوعى الذى يظهـــــر ما هو ماثل لديه من موضوعـات • وهى تقتصر بالتالى على دراســة التركيبات الجوهرية للوعى ، أو هى تجعل موضوع العقل noème شيئا غير حقيقى متعلقــا بفعـل التعقل noèse.

ولكن سارتر من جهـة أخـرى يريـد أن يقيـم تحليلا « وجوديا » ، وأن يدرس الوجـــود الانســانى من حيث هو وجود فى العـالم أو من حيث هو وجود واقعى على نحو ما تدرسه فلسفة هيدجر • فاتجاه سارتر من هذه الناحية هو اتجاه واقعى هيدجرى •

كأن سارتر اذن يجمـع فى فلسفته بين الاتجاهين : الاتجــاه التصورى الهوسرلى والاتجـاه الواقعى الهيدجرى • وهنــا نتساءل هـل يمكن التوفيق بين هذين الاتجـــاهين ؟ هل يمكن لســـارتر أن يظل فى حدود المنهـــج الفينومنولوجى وأن يقيم فى الوقت نفســه علمــا للوجود ؟ ان التصوريــة تعنى أن الأنا من حيث هو وعى يفترض الموضوع أو يؤسس وجـــوده ، بينمــا الواقعية تعنى أن الموضوع هو موجود عالمى • فهنـــاك اذن تعـارض أو تنافر بين الاتجاهين • وبسبب هـذا التنافر لا يمكن أن نجمـع بـين الاتجـاهين الا على حســاب أحدهمــا : فالتزام المنهج الفينومنولوجى والبدء من الأنا العارف لا يصلنــا الى الوجود العالمى • ومن جهـة أخـرى فـان اقامة تحليـل وجودى تقتضى الخروج من الفينومنولوجيـا • ونحن نعـرف أن سارتر يلجأ الى فكـرة التصدية ويتخذ منهـا مبـــدأ لدراســـة الوجود •

فكأن محاولة سارتر لاقامة الأنطولوجيا تتضمن خروجا من الفينومنولوجيا، ـ وهذا هو ما يؤسس الصعوبة الثانية ٠

أما الصعوبة الثالثة فى اقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانسانى فترجع الى احدى القضايا الرئيسية فى فلسفة سارتر وهى قضية سبق الوجود الانسانى على الماهية ٠ وهذه القضية ، التى يعبر بها سارتر عن موقفه الميتافيزيقى ، توقعنا فى مجموعة من الاشكالات يستحيل معها أن نقيم أنطولوجيا عن مقومات الوجود الانسانى ٠

وهذه الاشكالات تعود كلها الى نوع من التعارض بين معنى الماهية الانسانية ، التى تنكرها فلسفة سارتر باعتبارها سابقة على الوجود الانسانى ، ومعنى الأنطولوجيا من حيث هى دراسة لمقومات الوجود الانسانى ، والتى تريد فلسفة سارتر أن تؤسسها ٠ فما هو معنى الماهية فيما يختص بالانسان ؟ وما معنى مقومات الوجود بالنسبة للانسان أيضا ؟ ان الماهية تعنى الخصائص الجوهرية ، وتعنى أيضا الأعراض العامة التى لا توجد فى أنواع أخرى أو فى أفراد مندرجة فى أنواع أخرى ٠ فالماهية اذن تعنى الجنس والفصل النوعى والخاصة التى تعم جميع الأفراد ٠ وهذا هو ما يؤسس التعريف سواء أكان تعريفنا بالحد أم تعريفا بالرسم ٠ وسارتر لا يعطينا تحديدا لكلمة الماهية أو لكلمة الوجود ، ولكنه يذكر ما يشير الى هذا المعنى صراحة ، فيقول : « ان الماهية بالنسبة للكتاب ٠٠٠ هى مجمل الكيفيات التى يعرف بها ومجمل الوسائل التى يصنع بها » (٣) ٠ فالماهية عند سارتر تعنى التعريف ووسائل الصنع ٠ وسارتر يورد قوله ان الماهية تعنى التعريف غير مرة ، فيقول عن الانسان انه « كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأى تصور » (٤) بمعنى أن وجوده سابق على ماهيته ٠ وفى نفس الموضوع يقول : « ان الانسان يوجد أولا ٠٠٠ ثم يعرف بعد ذلك » (٥) ٠ ولما كان التعريف ، سواء أكان بالحد أم بالرسم

---

(٣) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 18.

(٤) Ibid., p. 21.

(٥) Ibid., p. 21.

لا يتناول إلا الصفات الجوهرية أو الأعراض الخاصة العامة ، أى ما يخص النوع أو أفراد النوع الواحد جميعا ، كانت الماهية بهذا المعنى مرادفة للمعنى الكلى من حيث ان التعريف لا يتناول الا الكلى . خلاصة الأمر اذن هى ان سارتر يصرح بأن الماهية تعنى المعنى الكلى ، وأن هذه الماهية تجىء لاحقة على الوجود الانسانى . وهنا نتساءل ألا يعنى ذلك أن الانسان حين لا يكون حاصلا أولا على ماهية معينة ، كما يرى سارتر ، يصبح بالتالى حرا فى أن يكون أى شىء ؟ قد يرد على ذلك بأن سارتر لم يكن يعنى بالماهية ، كما يفهم من كلامه فى « الوجود والعدم » ، الماهية العامة ، أى كون الانسان انسانا ، وانما الماهية الخاصة ، أى كون الانسان بهذه الصفات وبتلك الخصائص . ولكن سارتر من جهة أخرى لم يفرق صراحة بين الماهية العامة والماهية الخاصة فى المواضع التى كان يؤكد فيها سبق الوجود الانسانى على الماهية فى « الوجودية فلسفة انسانية » . هذا الى أنه - على نحو ما سنرى - سينظر الى الماهية من حيث الأعراض المتحققة فى الجزئى ، لا من حيث هى مرادفة للمعنى الكلى كما رأينا الآن وكما وضح هو معناها صراحة . فاذا عدنا الى اعتبار سارتر للماهية على أنها مرادفة للمعنى الكلى أصبح معنى ذلك أن الانسان - من حيث ان ماهيته لاحقة على وجوده - حر حرية لا حدود لها ، بحيث يمكنه أن يكون نباتا أو حيوانا آخر أو ملكا أو الها ، - الأمر الذى هو مستحيل ومتناقض . ان الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الانسانى ، لأن الانسان بعد كل شىء لا يمكنه الا أن يكون انسانا وليس كائنا آخر أو من نوع آخر .

واذن فالقضية الرئيسية فى فلسفة سارتر ، وهى قضية سبق الوجود الانسانى على الماهية ، هى قضية مستحيلة اذا اعتبرنا الماهية بالمعنى السابق ، أى باعتبارها مرادفة للمعنى الكلى الذى نعرفه بالجنس والفصل النوعى والخاصة العامة . وهذا هو ما يؤسس الاشكال الأول .

اما الاشكال الثانى فيتضح اذا نظرنا الى الماهية من ناحية المعنى الثانى ، أى من ناحية اعتبار سارتر لها على أنها الماهية الخاصة . ذلك أن سارتر لا يفرق بين الماهية من الناحية الأنطولوجية والماهية من

الناحية الابستمولوجية ، أعنى أنه لا يفرق بين الماهية باعتبارها خصائص وصفات موجودة ومتحققة فى الواقع وبين الماهية باعتبارها خصائص وصفات يمكن ان نعرفها وأن نحددها . فاذا كان سارتر قد قرر ان الماهية لاحقة على الوجود فينبغى ان نفهم ذلك من حيث انها صفات وخصائص مدركة بالعقل ، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى فقط ، فان هذا الوجود العقلى هو مستخرج من الوجود العينى الذى تحقق . فالماهية بهذا الاعتبار ، ومن الناحية الابستمولوجية فحسب ، لاحقة على الوجود . أما الماهية من حيث التحقق العينى فى الواقع ، أعنى من ناحية وجودها متحققة فى الانسان الواقعى ، فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود ، لأن الانسان لا يكون فى الواقع انسانا موجودا بالفعل الا بتحقق هذه الخصائص ، اى حين تتحقق الماهية . فليست الماهية لاحقة على الوجود وليست كذلك سابقة عليه وانما هى — بهذا الاعتبار — مساوقة للوجود . فالماهية اذن لاحقة على الوجود من الناحية الابستمولوجية ، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى مستخرج من الوجود العينى . وهى مساوقة للوجود من الناحية الانطولوجية، أى باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلا فى الواقع . ولكن سارتر لم يقم بهذه التفرقة كما انه لا يهتم بالناحية الابستمولوجية ولا يقول بالتجريد . كأن تقرير سارتر اذن لسبق الوجود على الماهية لايقصد به الناحية الابستمولوجية ، وانما يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عينى . وهنا نتساءل أيضا ألا يعنى ذلك أن سارتر فى الواقع لا يتحدث عن الماهية ، وانما يذكرها ويعنى بها جملة الأعراض التى تحقق الانية ، أعنى أنه ينظر فى الجزئى المحسوس بدلا من الكلى المعقول ؟ ألا يكون سارتر بذلك قد عاد الى الحسية التى تضع الجزئى بدلا من الكلى على نحو ما يفعل فلاسفة المذاهب الحسية ؟ ان معنى الماهية عند سارتر اما أن يكون الماهية العامة التى هى مرادفة للمعنى الكلى ، وهذه كما رأينا لا يمكن أن تكون لاحقة على الوجود ، لأن معنى الوجود هو وجود شىء ما ، أى وجود ماهية ما ، واما أن يكون معنى الماهية مجرد جملة الأعراض

التى تحقق الانيـة ، فلا تكون بالتالى ماهيـة ، وانمـا عن الوجود الجزئى المحسوس (٦) ٠

فاذا نظرنا فى النتائج التى أسلمنا اليها الاشكال الأول والاشكال الثانى اتضح لنـا أن هنـاك إشكالا ثالثا أشـد خطورة من الاشكالـين السابقين : فنحن قـد رأينـا أن الماهية يمكن فهمهـا على أنحاء ثلاثة : فهى قد تعنى الماهية العـامة ، أو قـد تعنى الماهيـة الخاصـة المدركـة بالعقل ، أو قـد تعنى أخيرا الأعراض المخصصة للجزئى ٠ ونحن قـد رأينـا كذلـك أن سارتر ينتهى فى الواقـع — حين يتحدث عن الماهية — الى النظـر اليهـا بهذا المعنى الثالث ، أى من حيث هى تؤسس جملة الأعراض المخصصـة للجزئى ٠ وسارتر يجعل هـذه الماهية — بمقتضى قضيته الرئيسية — لاحقة على الوجود الانسـانى ٠ ومن هنـا أراد أن ينظـر فى هـذا الوجود وأن يدرس مقوماته ليقيم من هـذه المقومـات أنطولوجيـا خاصـة بالوجود الانسـانى ٠ ولكن ما معنى الأنطولوجيا ؟ ومـا معنى اقامة أنطولوجيـا تدرس مقومات الوجود الانسانى ؟ لقـد أراد سارتر من الأنطولوجيـا التى أقامهـا أن يبين كيف يتعلق الوعى بأنحـاء الوجود المختلفة ، فوصـف كيف يتعلق الوعى بالجسـم ، وبموضعه من العـالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل وبالمعرفة والرغبة والارادة ، وبالاختيار ، وبالحيازة والعمـل ، وبالقيمة والغايات المطلقـة ، وأخيرا بكل وعى آخر ٠ وانتهى سـارتر بهذا الوصف الى الكشف عن امكـان المعرفـة وامكـان العمـل والى وضع أساس تقـوم عليه الأخلاق ٠ واذن فالأنطولوجيا بهـذا المعنى السابق هى علم خـاص بالوجود الانسانى ، ولكنه علم شامل يتناول الوجود الانسـانى فى جميع نواحيه ٠ ونحن نعلم أن سارتر — مثـل هيدجـر — لـم يـرد الوقوف عند مجرد الوجود الانسانى — كما هو الحال بالنسبة لمعظم الفلاسفة الوجوديين — وانما هو أراد أن يبدأ من الوجود الانسـانى وأن يذهب الى الوجـود المطلق ٠ فالفلسفة عند سارتر لا تقف عند حد الوجود الفردى ، كما يفعل كيركجارد مثلا ، وانما هى تمتد الى الوجود من حيث هو كذلك أعنى بمـا هو موجود ٠ بيد أن هـذا المنهج ، الذى يقضى بالبدء من الوجود الفردى ومن

---

(٦) والى هـذا الرأى يذهب كذلك يوسف كرم « تـاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٣٥ ٠

التجربة الشخصية للذهاب الى الوجود العام والوجود المطلق ، لا يكشف فى الواقع الا عن جوانب معينة من الوجود الانسانى . انه لا يكشف عن مقومات الوجـود الانسانى من جميع نواحيه ، لأنه ، بعد كل شىء ، منهـج يبدأ من تجربة خاصة ، فلا يكشف الا عن أوجه خاصة ، كما أن التجارب الأخـرى التى يبدأ منها فلاسفة آخرون قد تكشف عن أوجه أخرى . حقيقة أن سارتر يبدأ بتحليل الوجودين : الخارجى والكوجيتو . ولكن هذا التحليل يقوم أصلا على تجربة سارتر الخاصة الأساسية ، وهى لاكتشاف الوجـود المختلط الذى سينفصل عنه الأنـا ، بحيث تظل التجربة الخاصة هى نقطة البداية التى أعطت سارتر مادة فلسفته . ورغم أن هذا المنهـج الذى يبدأ من نقطة ذاتية خاصة لا يمكن أن يكشف عن مقـومات الوجـود بصفة عامـة ومن حيث هو وجـود مطلق ، فان سارتر يقيم ابتداء من تجـربته الشخصية ومن الوجود الفـردى الخاص أنطولوجيا تتنـاول الوجـود بصفة عامة ومن حيث هو وجـود مطلق . وهنا نتسـاءل مرة أخرى : ألا تعنى الأنطولوجيا بهـذا المعنى السابق نفس الماهيـة الانسانية التى رفض سارتر من قبل الاقـرار بهـا ؟ ألا يعنى الكشف عن مقـومات الوجـود الانسانى الكشف فى نفس الوقت عن الماهية الانسـانية ؟ ان هـذه المقـومـات لا يمكن أن تكون جزئيـة وفردية خاصة ، والا لمـا كانت مقـومات ، ولمـا خرج سـارتر من الوجـود الفردى الى الوجـود العام وأقـام له علما هو الأنطولوجيا . واذن فهـذه المقومات هى مقومات عامة ، أى أنها تشير الى المعنى الكلى والى الماهية . ولكن سارتر من جهـة أخرى رفض أن تكون هناك ماهية بالنسـبة للانسان يمكن تحديدها ، لأن هذا التحديد يقضى على الحرية الانسـانية التى أراد أن يبقى عليها .

. . . .

واذن فسارتر يحـاول من جهة أن يقيم أنطولوجيـا أى أن يحـدد مقـومات الوجـود الانسـانى ، وهو من جهة أخـرى يرفض تحـديد هذه المقومات برفضه لتحديـد الماهية الانسانية ، وهذا هو ما يؤسس الاشـكال الثالـث .

ونحن قد رأينا الاشكال الأول والثانى ينتهيان الى دحض القضـية الرئيسية فى فلسفة سارتر وهى سبق الوجـود على الماهية الانسانية . والى

مثل هذه النتيجة ينتهى أيضا الاشكال الثالث • وذلك لأن سارتر نفسه قد أظهر — حين قدم لنا فى « الوجود والعدم » أنطولوجيا خاصة — كيف تتعقد الحقيقة الانسانية وتتشابك حولها مجموعة من المقومات والأحوال ، هى ما عبر عنها بالمجال الواقعى للحرية الانسانية ، فتكاد تخضع هذه الحقيقة الانسانية لمجموعة من المشروعات الثانوية بينما يحجب عنها مشروعها الأساسى • فاذا كان الانسان — كما تقضى أنطولوجيا سارتر — خاضعا لمجموعة من المقومات والأحوال لم يعد ثمة معنى لجعل الوجود سابقا على الماهية ، فان هذه المقومات وهذه الأحوال كافية وحدها لتأسيس الماهية الانسانية ولخضاع الانسان لها • أما اذا كان سارتر يريد الابقاء على قضيته الرئيسية ، أى سبق الوجود الانسانى على الماهية ، ليبقى بالتالى على الحرية الانسانية ، فلن يكون هناك أى معنى اذن لاقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانسانى من حيث هو وجود عام •

هناك اذن تناقض فى قول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية الانسانية ، كما أن هناك تعارضا بين هذه القضية وبين محاولة سارتر اقامة أنطولوجيا • وهذا التعارض والتناقض — على نحو ما رأينا فى الاشكالات الثلاثة السابقة — هو ما يؤسس الصعوبة الثالثة فى اقامة علم للوجود من حيث هو وجود •

لقد رأينا أن الصعوبة الأولى تبدأ من مقولة الانفصال واللاانساة وتقف حائلا يمنع اقامة علم للوجود من حيث هو وجود • ورأينا الصعوبة الثانية تبدأ من الأنا الهوسرلى كما يصطنعه سارتر ولا تصلنا الى الوجود العالمى والى اقامة علم للوجود الا بمقتضى الخروج من الفينومنولوجيا • ورأينا الصعوبة الثالثة تبدأ من قضية سارتر الرئيسية أى من سبق الوجود الانسانى على الماهية وتقف أيضا حائلا يمنع اقامة علم للوجود من حيث هو وجود •

فاذا تركنا هذه الصعوبات جانبا ونظرنا فى الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر ويجعل منها نسقا فلسفيا ظهر لنا بوضوح ما فى هذا النسق من تسلسل منطقى محكم وظهرت لنا قيمة سارتر كفيلسوف وامتيازه بصفة أخص باتجاه عقلى يقارب الى حد بعيد العقلية الديكارتية •

أما هـذا النسق الفلسفى أو هـذه الأنطولوجيا فهى ـ على نحـو ما رأينا فى الفصول الثانى والثالث والرابع ـ تبدأ من « الكوجيتو » الديكارتى ، ولكنها تنظـر الى الأنا الواعى والموضـوع الذى يقصده الأنا فى علاقتهمـا التى لا تنفك ، فتؤكد الأنا الواعى وتؤكد فى نفس الوقت الأشـياء الخارجية ، وتقتصر على دراسة ما يظهر للوعى ـ حسب ما يقضى المنهج الفينومنولوجى ـ دون أن تتجاوز ذلك الى القول بالجوهر وراء الظاهرة ·

وسارتر يكشف عن ارتباط الوعى بالأشياء على نحـو جدلى بحيث تصـبح الفينومنولوجيا لديه دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الواعى · فهو يصف كيف يتعلق الوعى ـ لا على أنه مادة أو عملية بل باعتباره حضورا انسانيا فى العـالم ـ بأنحاء الوجود المختلفة · وهـذه العلاقة بين الوعى والأشياء هى الشرط الوحيد الذى يتيح امكان المعرفة ويتيح امكان العمل : فنحن قد رأينـا أن الأشياء ـ أو كما يسميها سارتر « الوجود ـ فى ـ ذاتـه » هى موجـودة بذاتها ، ولكنها ليست حاصلة على أى معنى أو دلالة ، فهى ليست أشـياء معينة أو واضحة ، وهى ليست هذا الشىء أو ذاك ، وانما هى عماء مشوش لا معنى له · ولكن هـذه الأشياء الجامدة تتحول الى أشياء لأجل ـ الوعى ويصبح لها ـ بمقتضى حرية الوعى ـ ما يختار لها من معنى وما يضفى عليها من دلالة · فالوعى كما تقـول سيمون دى بوفوار (٧) : « ينتزع الأشياء من غيبوبتها اللاواعية ·· ويعطيها لونها ورائحتها » · وهو اذ يفعـل ذلك يعتبر مؤقتا أن الأشياء الأخـرى التى لا يقصـدها غير موجـودة ويقذف بها فى العدم ، وهو من جهة أخرى يعى الشىء الذى يتجـه اليه ويتميز عنه فى نفس الوقت · وعلى ذلك ليس الوعى شيئا بذاته و مادة تفكر ، وانما هو مجـرد القدرة على الاتجـاه نحو الأشياء والتميز عنها ·

واذن فالوعى مجـرد مثول ازاء الأشياء وتميز عنها · وهذا التمـيز هو الذى يحد الأشياء ويعرفها دون أن يكون الوعى خاصية لها أو شيئا آخر موضوعا ازاءها ، انه مجـرد تميز وانفصال مما هـو موجـود · فهو اذن يتطلب ضرورة وجـود العـالم الموضوعى لكى ينفصـل عنه ويكسبه فى نفس

---

(٧) Simone de Beauvoire : L'Invitée, (Gallimard, 1945), p. 10

الوقت معناه ودلالته وكى يتاح له بالتالى معرفته · فالانفصال اذن هو الشرط اللازم لامكان المعرفة ·

ونحن قد رأينا كذلك أن الوعى لا يقف من العالم والأشياء عند حد المعرفة فحسب وانما هو يعمل فى العالم مغيرا فى مادته ومبدلا فى طبيعته · وليس العمل مجرد حركة ، وانما شروع له اتجاه وقصد ، ولا يتم من ثمة الا فى ضوء غاية · ولأجل الشروع نحو الغاية ينبغى الانفصال عن الحالة الراهنة وعما هو كائن بالفعل · فالانفصال اذن هو الشرط اللازم لامكان العمل ·

وهذا الانفصال الذى يتيح امكان العمل هو ما يؤسس عند سارتر التركيب الأنطولوجى للوعى · فالوعى هو ـ بمقتضى هذا التركيب ـ انفصال مستمر ومفارقة دائمة · لانه ليس ماهية ثابتة وانما هو وجود قوامه الانفصال المستمر عن الأشياء حوله والمفارقة لذاته والتجاوز الدائم لماضيه · وهذا بالذات عنى انفصاله عن الأشياء وعن ذاته وعن ماضيه ، هو ما يتيح للوعى حريته الدائمة · ان الوعى مقضى عليه بهذه الحرية لأنه ليس حاصلا على ماهية ثابتة يتحدد بمقتضاها سلوكه وترسم فى نطاقها أفعاله · وهو ليس حاصلا على ماهية ثانية لأنه انفصال دائم لا يتيح له أن يستقر على حال ثابتة · يقول سارتر : « اننى منفى ·· خارج العالم وخارج الماضى وخارج نفسى : الحرية هى النفى ، وأنا محكوم على بأن أكون حرا » (٨) ·

هذه الحرية تقضى ضرورة بأن يكون الانسان مسئولا ، ومن هنا كان ارتباط فكرة المسئولية بفكرة الحرية الانسانية · وبغض النظر عن امتداد هذه المسئولية الى مجال الشعور بها ازاء الآخرين ، على نحو ما يقرر سارتر حين يجعل الانسان مشرعا لنفسه ولغيره وصانعا لمثال أعلى هو الانسان كما ينبغى أن يكون ـ نقول بغض النظر عن هذه الفكرة التى هى غريبة على النسق الفلسفى الذى يقيمه سارتر ، والتى يضعها سارتر فى مقاله « الوجودية فلسفة انسانية » مجرد وضع كما يفعل كنط بصدد

---

(٨) L'Age de Raison, p. 285.

« الأمر المطلق » - على نحو ما سنرى بشيء من التفصيل فى المقـال الرابع من هذا الفصل - فان مسئولية الانسان أمام نفسه ، وشعوره بأنه يصنع نفسه ، وأنه يختار ذاته وأسلوبه فى الحياة بمحض حريته وبمقتضى هذه الحرية - كل ذلك كفيل بأن يجعله يشعر بالحيرة والتردد والجزع ، وأن يعانى من هذه الحرية قلقا وحصرا هائلا . ومن هنا كان ارتباط القلق بالمسئولية الانسانية ، واقترانه بالتالى بفكرة الحرية الانسانية .

ومن هنا أيضا كان التماس الانسـان لطريق الخلاص من هذا القلق وهذا الحصر . فهو قد يخدع نفسـه ويوهمها بأنها حاصلة أصـلا على ماهية ثابتة ، وأن سلوكه يتحدد بالتالى وينبغى أن يتحـدد فى نطـاق هـذه الماهية . وهو قد يتابع فى سلوكه أنماطا معينـة ثابتة يستمدها من المجتمع الذى يحيط به والبيئة التى يعيش فيها والأفراد الذين يخالطهم أو الذين يتخذ منهم نماذج وأمثلة عليا . وهو قد يخضع للمجتمع فيأتمر بأوامره وينتهى بنواهيه ويتابع أوضاعه الثابتة وتقاليده المتحجرة . وهو قد يلجأ الى السحر أو الى الجنـون ، ففى السحر اعتقاد بأن ثمة أشـياء موجـودة وثابتـة وحاصلة على ماهيات يمكن بعثها بمجـرد أن نذكر اسمها . وفى الجنون نتمثل عالما آخـر فيه الأمن والطمانينة بخلاف العـالم الذى نعيش فيه . وهو قد يرغب ويتمنى أن يتحول الى شيء من الأشياء وأن يصبح مثلهـا وجودا - فى - ذاته خاضعا لمجموعة من القوانين العلمية الصارمة ، وحاصلا بالتالى على ما فيها من جمـود وصمت وطمانينة .

هذه الوسائل المتباينة التى يلجـأ اليها الانسـان طلبا للطمانينـة وسعيا وراء الثبات والاستقرار ان هى الا أساليب أو حيل متنوعة للفـرار من الحرية ومما يقترن بالحرية من مسـئولية ومن قلق . فعن طريق هـذه الأسـاليب يخدع الانسـان نفسه ويخفى عن نفسـه حريته ، وهذا ما يسميه سـارتر بسوء النيـة .

والى هنا نلاحظ أن سـارتر حين يبدأ من الكوجيتو كمقـولة أولى لا يضيف اليها بعد ذلك مقـولات جديدة ، وانما ينظر فى نفس المقـولة الأولى ويستخرج منها مـا يترتب عليها . فهو قد نظر فى الأنا الواعى ،

ومن الأنا الواعي ذهب ـ كما يقضي بذلك المنهج الفينومنولوجي الذى يتابعه ـ الى ما يحيل اليه الأنا الواعى أى الى الأشياء ، بحيث انكشفت له العلاقة بين الأنا الواعى وبين الأشياء على أنها علاقة انفصال وتميز مستمرين . وعن هذه العلاقة استخرج سارتر فكرة الحرية . وبالنظر الى فكرة الحرية بين لنا سارتر ما يلازمها من مسئولية . ولكن المسئولية تقترن بالقلق ، والقلق يدعو الى الفرار منه ، والفرار من القلق يتم بخداع النفس أى بسوء نيه . وهكذا تأتلف عناصر الفلسفة الوجودية عند سارتر فى نسق متسلسل تمهد فيه كل فكرة للفكرة اللاحقة عليها وتلزم كل قضية عن القضية السابقة عليها ، ويعرضها جميعا سارتر بطريقة استنباطية وعلى نحو عقلى يشبه الى حد بعيد العقلية الديكارتية رغم اختلاف فلسفة سارتر عن فلسفة ديكارت اختلافا جوهريا . وهذا العرض المنطقى الاستنباطى هو الذى يبرز امتياز سارتر كفيلسوف . وهو امتياز حقيقى لأنه فى نفس الوقت الذى يعرض فيه سارتر فلسفته على هذا النحو العقلى المتسق فانه يكشف ضمن موضوعات فلسفته الأساسية عن اتصاف الوجود الانسانى بالتناقض أو باللبس ambiguité . وفكرة اللبس أو ازدواج الدلالة تسود الفلسفة الوجودية وفلسفة سارتر بصفة أخص فى جميع موضوعاتها وفى جميع مراحلها : فالانسان هو وجود وهو فى نفس الوقت انفصال وملاشاة وعدم . والانسان هو حرية وهو فى نفس الوقت ملتزم بوضع أو منخرط فى موقف . والانسان موجود وحيد بدون أى علة أو تبرير وهو فى نفس الوقت مسئول وعليه أن يخلق العلل والتبريرات . هذه التناقضات ليست خارجة عن الانسان وانما هى متضمنة فى وجوده أو تؤسس نسيج الوجود الانسانى . وسارتر يعرضها دون أن يقع هو فيها ، أعنى دون أن يتناقض مع نفسه حين يستنبط من مقدماته الأولى وحين يقيم نسقه الفلسفى عن طريق هذا الاستنباط . وهذه التناقضات نفسها تكشف فى الواقع عما فى فلسفة سارتر من ديناميكية متطورة وتعبر عن التاريخ الأدبى والسياسى والأخلاقى كما تمثل فى فلسفة سارتر وكما املته الظروف التى سادت حياة سارتر فى السنوات السابقة واللاحقة على الحرب .

ولم يقف سارتر عند حد الكشف عن حرية الانسان من حيث هى حرية مطلقة . وانما نظر فى هذه الحرية من حيث هى عين الوجود الانسانى ،

أعنى نفس فعل الوجود الذى هو انفصال مستمر وملاشاة دائمة . وبما أن الانفصال هو ـ على نحو ما رأينا ـ انفصال من شىء ما فان الحرية هى أيضا حرية ازاء شىء ما . انها حرية ازاء موقف أو وضع ، وهى تعنى مجرد انفصال الوعى مما هو كائن وشروعه نحو ما ليس هو كائن بعد . فاذا كان الانسان حرا ازاء المواقف المختلفة فليست هذه المواقف حاصلة أصلا على معانى معينة أو دلالات خاصة ، وانما هى تستمد معانيها من حرية الانسان وبمقتضى هذه الحرية . فالانسان حر فى أن يضفى على المواقف المختلفة ما يختار من معان ودلالات : وهكذا يكشف لنا سارتر عن حرية الانسان ازاء محله ، فهو حر فى أن يختار نفسه ساخطا على هذا المحل أو راضيا عنه ، وهو حر ازاء ماضيه ينكره ويسخط عليه أو يعتز به ويجعل منه مجالا للفخر ، وهو حر ازاء ما يحيط به من أشياء يخلع عليها ما يريد لها من معان وما يختار لها من قيم ، وهو حر ازاء الآخرين يخضع لهم أو يحاول أن يخضعهم له ، وهو فى كلتا الحالتين حر فى اختياره . واذن فكل قيمة وكل معنى يرد فى نهاية الأمر الى اختيار الوعى والى حرية الوعى فى هذا الاختيار .

هذه الموضوعات المتباينة التى رأينا أن سارتر يبدأها من الكوجيتو الديكارتى ويستخرجها قضية بعد قضية على نحو استنباطى عقلى مع التزامه الدائم باصطناع المنهج الفينومنولوجى هى ما يؤسس الأنطولوجيا عند سارتر .

وكما رأينا امتياز سارتر من حيث تشييده للنسق الفلسفى على نحو استنباطى عقلى نرى امتيازه كذلك من حيث اقامته للأنطولوجيا أى من حيث انه يشيد مذهبا فى الوجود . ونحن نعرف أن الفلسفة الوجودية نشأت أصلا كرد فعل ضد فكرة المذهب الفلسفى وضد المذهب العقلى بصفة أخص كما يتمثل عند هجل ، واقتصرت على اقامة فلسفة « ذاتية » تعتمد التجربة الشخصية وحدها . وتنظر فى وجود الأنا le moi فحسب. دون أن تذهب من وراء ذلك الى الوجود من حيث هو وجود ، أعنى الى الوجود بصفة عامة ومن حيث هو حقيقة كلية شاملة . وقد تمثل هذا الاتجاه الوجودى بصفة أخص عند كل من كيركجارد ويسبرز . فكيركجارد

اقتصر على التحليل الوجـودى لموضوعات ذاتيــة بحتــة يعانيها الانسان من حيث هو فرد معانــاة شخصية بحيث يستحيل معها أن ينتقل منها الى أحكــام شــاملة أو تعميمات مذهبية • وكذلك فعل يسبرز • أما ســارتر فلم تقتصر فلسفته على التجربة العينية الفردية ، وانما هو قد ذهب من وراء ذلك - كما فعل هيدجر - الى اقامة علم للوجـود ، لا من حيث هو وجود فردى خاص ، وانما من حيث هو وجـــود عام ، أى من حيث هـــو موضــوع للفكــر وليس موضوعا للتجربة الشخصية •

فاذا كنا قد رأينا امتياز ســارتر من حيث تشييده للنسق الفلسفى ومن حيث اقامتـــه للأنطولوجيا ، فاننا نرى من جهة أخرى أن ثمــة انتقادا يمكن توجيهه الى ســارتر ، أولا من حيث المبادىء التى يقيم عليهـــا هذا النسق ، وثانيا وبالتالى من حيث النتائج التى ينتهى اليها هذا النسق •

أما بصدد المبادىء التى يشيد عليها ســارتر فلسفته فهى تنحصر - على نحو ما رأينـــا فى الفصـــل الثانى - فى الكوجيتو • ونحن قد عرفنا أن الكوجيتو يفترض انفصال الوجـــود الى موجـــود - لأجل - ذاتـــه هو الأنا أو الوعى والى موجود - فى - ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجى• وعلى هذين المبدأين وما يقــوم بينهما من تمييز وملاشاة يعتمد سارتر فى تحليله لأنحــاء الوجــود المختلفة وفى تشييده للأنطولوجيا • وســارتر لا يلجأ - فى اقامة مذهبه - الى غير هذين المبدأين • انه لا يلجأ الى المبادىء التى تقررها الفلسفات الأخرى أو الى الوقائع التى تتنافى مع مذهبـــه • وهو يرفض بالتالى كثيرا من المعانى التى لا تلتئم مع فلسفته دون أن يعطى تبريرا لهذا الرفض • ومن هنا - أعنى بسبب هذا الرفض - ظلت المقدمات أو المبادىء التى يقيم عليها سارتر فلسفته الوجودية مقدمات محـــدودة ضيقة ، وظلت بالتالى النتائج التى وصل اليهــا سارتر مرتبطة بهذه المقدمات ومحـــدودة بها ، - بحيث يحق لنا أن نقول لسارتر كما قال هاملـــت لأوراشيو : « هنــاك أشياء فى الســماء وعلى الأرض أكثر مما تحلم بـــه فلسفتك يا أوراشـــيو » (٩) •

---

(٩) W. Shakespeare : Hamlet, Prince of Denmark, Act 1 sc. VI.

ليس انتقادنا لذن لفلسفة ســـارتر الا انتقادا للمقدمات التى قامت عليها ولما فى هـذه المقدمات من قصـور وتعسف • فبمقتضى هذه المقدمات لنتهى ســـارتر الى اقامة أنطولوجيا قاتمة يائســة لا تتيح مجــالا لأى اتصــال بين الانســان والعالم أو بين الانســان وغيره من الناس • انها علم للوجـود يعرض علينا كما يقـول اميـل بربييــه (١٠) E. Brehier خيبة للرجاء المتتابعة التى يلقاها الفيلسوف فى بحثه عن الوجـــود •

ونحن قد رأينا - فى الفصــل الثالث - كيف تأدى سارتر الى اعتبار الصلات الانسانية كلها وفى مختلف اشكالها قائمة على الصراع والنضال • فسارتر يرفض تجربة الحب الخَــالص ، الحب الذى لا يقتضى صراعــا بين حرية الأنا وحــرية الآخر • ان الحــب فى فلسفة ســارتر يجبر الأنا أو الآخر على فقــدان حريتــه •

وبمقتضى نفس المقدمات وهى الوجــود - لأجل - ذاتـــه والوجود - فى - ذاتــه يرفض سارتر كذلك أن يكون ثمــة اله • ان الله - كمــا تصوره الأديان - يجمــع بين الوجــود - لأجل - ذاتــه والوجــود - فى - ذاته • ولكن هذا الاتحاد بين ما هو لأجل - ذاته أى للوعى وما هو فى - ذاته أى العالم هو - كما رأينا فى الفصــــل الثانى - اتحاد ممتنع • ولهــذا كان الله - فى فلسفة سارتر - معنى متناقضا ووجودا ممتنعا • ونحن لا نرى ما يمنع من أن يكون الله وجــودا - لأجل - ذاتــه ووجــودا - فى - ذاتـــه،

---

(١٠) Emile Bréhier : Les Thèmes Actuels de la Philasophie (P.U.F.), Ch. 13.

ويبين لنا اميل بربييه فى هذا المقال أن معرفة الانســان لنفســـــه ومعرفته للأشخاص الآخرين ومعرفته للأشياء أو العالم ، كل ذلك - فى فلسفة سارتر - لا يستطيع أن يملأ الفراغ الشــامل للوعى • فالوعى هو وجــود - لأجل - ذاته ، فاذا اتجه الى نفسه ليعرف ذاته أصبح وجودا - فى - ذاته ولم يعد وعيا • والوعى فى علاقته بالآخر يتطلب منه ما لا يســتطيع هو أن يعطيه للآخر • والوعى يستطيع استخدام الأشياء كأدوات لكن هذا الاستخدام لا يفعل سوى أن يؤكد الطابع الخارجى لهــذه الأشــياء كما يؤكد عجــز الوعى عن معــرفة حقيقتهــا •

لا على النحو الانسـانى حيث تظل المسافة قائمة بين الوجـود والماهية أو بين الوعى الأشياء ، وانما على نحـو آخر الهى تنعـدم المسـافة فيه بين الوجـود والماهيــة ٠

ولكن سارتر يرى من جهة أخرى أن الله لو كان موجـودا لكان واقعا عارضـا ، أى لأمكن - ككل موجود - أن يوجد وأن لا يوجد ٠ ونحن لا نرى كذلك ما يمنع من أن يكون ايماننا نفسه بالله واقعا عارضـا ٠ ان الايمان بالله عند غير الأوغسطينيين فى المسيحية وعند كثير من المؤمنين - وفى رأينا - هو ايمان عارض حادث لا مبرر ، أو هو ايمان يأتى بالمعنى الكنطى لوجود الله ٠ ففى الايمان نستطيع أن نقول : « اننى أومن لأن هذا منتفى المعنى «Credo quia absurdum»

ومن جهـة ثالثة يرى سـارتر أن ليس هناك ما يبرر الايمان بموجود لازم الوجـود فوق الكائنات العـارضة ٠ ونحن نعرف أن هنـاك أدلة تقليدية فى الفلسفة تستند الى الامكـان لتستدل به على الموجـود الـلازم الوجود كما هو الأمر عند الفلاسفة الاسلاميين (١١) ٠ ولكن سارتر يرفض البحث فى الأدلة التقليدية على وجـود الله ، انه لا يخوض فى موضـوع الله بالتفصيل ولا يراه حقيقا بذلك ، أو هو يقتصر - على نحو ما رأينا فى الفصل الثانى - على اعتبار التناقض المتضمن فى فكرة كائن هو علة ذاته ٠ ولكنا رأينا أيضـا أن مثل هذا التناقض يرتفع اذا فهمنا عبارة « واجب الوجود » بمعنى أن « الله كائن بذاته » لا بمعنى أن « الله صانع ذاته » ٠

سـارتر اذن يرى من جهة أن فكـرة الله هى فكرة متناقضة ممتنعة ، ويرفض من جهة أخرى اعتبار الأدلة التقليدية على وجـود الله ٠ ورغم هذا

---

(١١) وبصفة أخص ابن سينا ، فهو يستدل على واجب الوجود لا بمخلوقاته أى من جهـة الحدوث كما هو الأمر عند المتكلمين ، وانما من جهـة امكان الممكنات ٠ ان العالم عند ابن سينا وجوده ممكن أى ليس من ذاته ، وهو من ثمـة يحتـاج الى علة واجبـة الوجـود تخرجه للوجود ٠ (الاشارات - القسم الالهى - النمط الرابع) ٠ وواضح أن هذا الدليل المنطقى يعود أصلا الى دليل المحـرك الأول عند أرسطو ٠

الموقف الالحـــادى من جانب سارتر ورغم انكـاره لله فان ســـرتر يظل محتفظا فى فلسفته بنوع من الحنين الغامض والنزوع الدائب نحـو الله . ان الانسان فى فلسفة سارتر نزوع ورغبة ، الا أنهـا رغبـة يائســـة لا سبيل الى بلوغهـا .

هل نقول اذن كما راى اميل بريبيه من أن فلسفة سارتر هى فلسفة يائســة أو هى تاريخ لألوان خيبــة الرجاء المتتابعة التى يلقاها الفيلسوف فى بحثه عن الوجـود ؟ لقـد رأينا أن فلسفة سارتر تعتبر الصلات الانسانية صـلات يائســة فاشـلة وأنها تعتبر الانســان أملا ضائعا وأمنيــة لا سبيل الى تحقيقهـا . ولكنا رأينا كذلك أن مثـل هذه النتائج التى يحق لنـا أن نرفضها تعـود فى نهاية الأمر الى المقدمـات التى يبدأ منها ســارتر والى ما فى هذه المقدمـات من ضيق ومن تعسف . ان فلسفة ســارتر هى فى جملتها عبارة عن استخلاص للنتائج المنطوية فى مقدمات ضيقة محـدودة ، وهـذه المقدمـات هى موضع انتقادنـــا .

* * *

ثالثا : نقد المقولة الرئيسية فى فلسفة سارتر

عرفنا أن سارتر يقيم انطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعى بالأشياء وبالمعرفة وبالزمن وبكل وعى آخر وبالعمل وبالأهواء وبالارادة وبموضعه من العالم • وعرفنا أن المقولة الأساسية - كما يكشف عنها المنهج الفينومنولوجى - فى علاقة الوعى بهذه الموضوعات ، وبالتالى فى فلسفة سارتر كلها ، هى مقولة للاشاة ، وأن هذه المقولة هى التركيب الأنطولوجى للوعى ، وأنها تضع الحرية الانسانية وتكشف عنها وتفسرها • وعرفنا أن الكائن البشرى - بمقتضى هذه المقولة - ليس الا انفصالا مستمرا مما هو كائن واتجاها مستمرا نحو ما ليس كائنا بعد • وهنا يبدو لنا أن المنهج الفينومنولوجى يتيح لصاحبه أن يختار أى مقولة ليبدأ منها فلسفته ، دون أن يقدم لذلك تبريرا ميتافيزيقيا ، بحيث يمكننا أن نتساءل هل حقيقة تكشف لنا الفينومنولوجيا عن أن الكائن البشرى هو انفصال مستمر ؟ هل ينفصل الانسان حقيقة من الماضى ومن العالم ؟ بل هل يستطيع الانسان أن يفعل ذلك ؟ أليس الانسان كائنا منغرسا فى العالم مشدودا اليه ؟ واليس هو كائنا مقيدا بالماضى مربوطا اليه ؟ ربما تكشف لنا الفينومنولوجيا أيضا عن قوة الجذور التى تربط الكائن البشرى بالعالم وبالماضى ؟ وربما تكشف لنا عن استحالة انفصال الانسان عن الوجود وعن استحالة انفصاله كذلك عن الماضى انفصالا تاما•

لقد جعل سارتر العلاقة بين الوعى وموضوعه علاقة انفصال ، بحيث يأتى الوعى الى العالم على انه انفصال من العالم ، ويتاح له بالتالى أن يعرف نفسه لأنه يتميز عن العالم بانفصاله عنه ، وأن يعرف الأشياء لأنه ينأى عنها ويحدها • ولكن هذا الانفصال عينه - من حيث هو انفصال - لا يعنى فى الواقع الا أن يقوم نوع من الغربة بين الوعى والأشياء • ان الوعى - حسب منهج سارتر الفينومنولوجى - يتجه الى الأشياء وينفصل عنها ، ومن هنا فهو يقول : « اننى أرى حجرا ، ولست أنا هذا الحجر » ، كان هذا الانفصال يعنى حركة مضادة لحركة الاتجاه والقصد • فاذا كانت حركة القصد من جانب الوعى هى التى تضع الشرط

الأول الذى يجعل المعرفة ممكنة ، فان الحركة الثانية المضادة أى حركة الانفصال تعود فتقيم فاصلا بين العارف والمعروف بحيث لا يعود أحدهما عارفا أو الآخر معروفا • ان المعرفة تقتضى نوعا من التقارب بل الاندماج بين العارف والمعروف ، سواء أكان هذا الاندماج آتيا عن طريق فكرة القصد - تلك الفكرة التى يكشف عنها المنهج الفينومنولوجى - أم عن طريق قيام الشىء المعروف فى الذهن كما تقضى بذلك المثالية ، أم عن طريق قيام الشىء المعروف خارجا عن الذهن كما تقضى بذلك الواقعية • ونحن لا نريد العودة الى المثالية أو الى الواقعية ، وانما بمقتضى نفس المنهج الفينومنولوجى ، وبحسب فكرة القصد بالذات كما يكشف عنها هذا المنهج ، يتضح لنا أن هناك نوعا من التقارب بين العارف والمعروف ، وأن هذا التقارب هو الذى يتيح امكان المعرفة وامكان الادراك •

لقد أراد سارتر - فى كشفه عن العلاقة بين الوعى والأشياء - أن يضع الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته لا باعتبارهما وجودين منفصلين كل منهما قائم بذاته ، وانما باعتبار الوعى لا يأتى الى الوجود الا بعملية انفصال عن الوجود - فى - ذاته ، وباعتبار أن الوجود - فى ذاته لا يكون له أى معنى أو دلالة الا حين يتجه اليه الوعى حسب خاصية القصد وحين ينفصل عنه حسب مقولة الانفصال • بهذا أراد سارتر ألا يجعل لكل من الوعى والأشياء وجودا مستقلا قائما بذاته فيعود بالتالى الى الواقعية التى تقرر وجود الكائن المدرك ووجود الأشياء المدركة • وأراد سارتر من جهة أخرى ألا يقع فى المثالية فجعل المعرفة تابعة للوجود وقائمة فيه ، وجعل الغاية منها هى ادراك الشىء كما هو فى ذاته ، بحيث يصبح شرط المعرفة هو اتجاه الوعى - من حيث هو ممارسة للوجود - نحو الأشياء • ومن هنا يمكن أن نرى أن سارتر جعل الوعى يقوم بحركتين متعاكستين : الحركة الأولى هى حركة اتجاه الوعى نحو الأشياء مما يترتب عليه عدم الوقوع فى المثالية التى لا تقر بالوجود الخارجى للأشياء • والحركة الثانية هى حركة انفصال الوعى عن الأشياء التى يفترض الوعى وجودها •

ونحن قد رأينا أن الحركة الأولى أى حركة الاتجاه والقصد هى ما يكشف عنه المنهج الفينومنولوجى ، بمقتضى هذا المنهج رأينا

الوعى بالضرورة متجها الى الأشياء · والمنهج الفينومنولوجى لا يكشف الا عن هذه الحركة · أما الحركة الثانية أى حركة الانفصال فيختارها سارتر اختيارا عسيفا ، أو هو يضعها بناء على تجربته الخاصة الأساسية ليجعل المعرفة ممكنة وليقيم عليها نسقا أنطولوجيا · ان مثل هذا النسق يصح فى المنطق الوضعى باعتباره علما عقليا بحتا لا علاقة له بالوجود · أما الفلسفة التى تريد أن تدرس الوجود ، والوجود الانسانى بصفة أخص ، فلا يجوز أن تقوم على مسلمة يضعها الفيلسوف بناء على تجربته الخاصة ، أو يختارها اختيارا عسفيا ، دون أن يقيمها على البراهين العقلية ، ودون أن يكشف ارتباطها بالوجود وبالواقع ·

واذن فهذه المقولة التى اختارها سارتر ، باعتبارها احدى حركتين يقوم بهما الوعى ، لا يكشف عنها المنهج الفينومنولوجى وهو المنهج الذى أراد سارتر أن يتابعه · حقيقة أن الانفصال — فى التجربة السارترية — ليس مضافا الى القصدية وانما هو ملازم لها · ولكن نفس فكرة الانفصال هى فى ذاتها فكرة متنافرة مع فكرة القصدية ، ولا تجىء بالتالى — فى حدود المنهج الفينومنولوجى ، وبغض النظر عن تجربة الفيلسوف الخاصة — الا كحركة مضافة الى القصدية ، أو على الأقل كحركة لاحقة منطقيا على القصدية · كأن سارتر اذن قد حاد عن منهجه فى أولى مقدمات فلسفته وفى وضع المقولة الأساسية وهى مقولة الانفصال : هذا الى أن مقولة الانفصال هى من جهة أخرى أقل من فكرة الاتجاه والقصد تفسيرا للمعرفة · ان المعرفة تفترض وجود شيئين : ذاتا واعية ووجودا خارجا متميزا عنها ، وهى تفترض أيضا نوعا من الاندماج بين هذين — وفكرة الاتجاه والقصد تفسر لنا هذا الاندماج أكثر مما تفسره فكرة الانفصال ·

وفكرة الانفصال كذلك لا تفسر ارتباط الانسان بموضعه أو بموقفه · ان الانفصال — فى فلسفة سارتر — يقتضى بالضرورة موقفا ينفصل عنه الوعى ليشرع نحو الغاية · كأن الموقف هو ضرورى كى يتم الانفصال · ولكن الموقف له وجه آخر ينبغى النظر اليه · ذلك أن الانفصال عن الموقف يعنى ضمنا أن الموقف لم يعد موقفا · انه يفقد اعتباره كموقف بمجرد أن ينفصل عنه الوعى · اننى لا أستطيع الا أن أرفض وضعى لا أن أنفصل

عنه • وربما كانت حركة الرفض هذه من جانب الوعى أقرب الى الصحة من حركة الانفصال • ذلك أن الرفض يعنى من جهـــة عدم القبول ويعنى من جية أخرى الارتباط • فرفضى مثلا لكونى سجينا يعنى عدم قبولى لذلك وارتباطى فى نفس الوقت بهذا الوضع أى بالسجن • أما الانفصال فيقيم فجوة بين ما أنفصـل عنه وما أشرع نحوه ، وهو يتضـــمن على الأقل انقطـاع الصلة بينى وبين ما انفصـل عنه • وليس من شك فى أن الصـــلة بين السجين والسجن هى صلة قائمة وثيقة مهمـا يكن من ارادة الســـجين لتغيير الواقع • انه محبوس داخل السجن مقيد به ، وهو لا يملك - حين لا يحـاول الفرار بالفعـل - أى وسيلة من وسائل الانفصال عنه أو الانفكاك منه • وسارتر باختياره لمثـال السجين انما يكشف عما فى محـاولته من مغالطة • انه يحاول أن يفرق بين كون السجين مستطيعا الفرار وكونه مريدا لهـذا الفـرار (الفصـل الرابع - المقالة الثانيـــة) ، بحيـــث يكـفى السجين أن يريد الهروب ليعبر بذلك عن انفصاله الأنطولوجى عن السجن• ولكن هذه التفرقة ليست فى صالح سارتر : انها تعنى أن التركيب الأنطولوجى للوعى ، أى قدرته على الانفصال ، هو ارادة لتغيير الواقع وفى نفس الوقت شىء خارج عن التجـــربة وخارج عن الواقع • بينما سارتر يضع التركيب الأنطولوجى للوعى باعتباره صميم الانســان ، فالانسان عند سارتر هو كائن أنطولوجى • ومن هنا فاما أن يكون الانسان - بمقتضى تركيبه الأنطولوجى - انفصالا حقيقيا ، وهـذا يتناقض مع ما قلناه الآن ، لأن الانســان لايستطيع أن ينفصـل بالفعل ، واما أن يكون التركيب الأنطولوجى للوعى شيئا خارجا عن الواقع ومخالفا لما هو بالفعل ، وهذا يتناقض أيضا مع معنى التركيب الأنطولوجى للوعى كما يقرره سارتر ، لأن ســـارتر يـرى أن التركيـب الأنطولوجى هو صميم الانســان • ونحن نرى أن الخروج من هذا التناقض لا يتم الا اذا اعتبرنا أن التركيب الأنطولوجى للوعى ليس هو الانفصـــال والملاشاة المستمرة ، وانما بالعكس هو انغراس الانسان فى العالم واندماجه فى موقفـــه •

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن فلسفة سارتر لم تغفل فكرة الاندماج بـل اتجهت نحـوها واقترتها وانما على نحـو يختلف الى حد ما عما تعنيـــه

بلفظ الاندماج • فقـد لتجهت فلسفة سارتر منذ عـام ١٩٤٣ ، أى منـذ ظهور مسرحية « الذباب Les Mouches » ، الى فكرة الانخراط أو الالتزام l'engagement • بل ان فكرة الالتزام قد ظهرت كذلك فى الأجزاء الأخيرة من كتـاب سارتر الأسـاسى « الوجود والعدم » وان كانت قد اقتصرت فى هذه الأجزاء على الكشف عن المجـال الواقعى للحرية الانسانية• بيد أن سارتر — فى نهـاية الأمـر — لا يعنى من الالتزام التزامـا معينـا وانما مجرد الانخراط فى الموقف والالتـزام بالعمل أيا كان هذا الموقـف وأيا كان هذا العمـل ما دام الانسان حرا ومدركا فى الوقت نفسه حريته • فالالتزام أو بالأحرى الانخراط عنـد سـارتر لا يتضمن أى الـزام obligation وانما يعنى مجرد الارتباط • اما فكرة الاندماج فمن شأنها — بالمعنى الذى نقصده — أن تحـد من مجـال الحرية لأنها تتضمن نوعـا من الالـزام •

وربمـا كان فى استطاعتنـا — بمقتضى هـذه المقولة الجديدة — مقولـة الاندماج — أن نتناول من جديد جميـع المسـائل التى تناولتهـا فلسفة سارتر ، بحيث يبدو لنا أن الانتقاد الأكبر الذى يمكن أن يوجه الى هذه الفلسـفة هو قيامهـا على مقولة واحـدة • — فاذا أمكننـا انتقـاد هـذه المقولة وهدمها ترتب على ذلك هدم فلسـفة سـارتر كلها • واذا أمكننا بالتالى وضع مقولة جديدة بدلا من مقولة اللاشاة والانفصال أمكننا أيضا وضع فلسفة جديدة على نسق فلسفة سارتر ومعالجة جميع المسائل التى عالجها سـارتر فى ضوء المقولة الجديدة وهى مقولة الاندماج • وهنـا ينبغى أن نلاحظ فورا أن غـايتنا من هذا الانتقاد ليسـت ابدال مقولة بأخـرى وبالتالى ابدال فلسـفة بأخـرى ، ولنمـا نحن ننتقد مقولة الانفصال باعتبارهـا — عند سـارتر — المقولة التى تعبر عن التركيب الانطولوجى للوعى والتى تفسر بالتالى انفصـال الوعى عن الوجود وعن الأشياء •

لقـد رأينـا أن هـذا الانفصـال يتضمن تنافـرا وجوديـا بين الواقع وبين التركيب الأنطولوجى للوعى بحيث يستحيل علينـا أن نفسر — فى حدود مقولة الانفصـال — امكـان المعرفـة وامكـان الانفصـال من الوجود وممـا هو كائن للاتجاه نحو ما ليس كائنـا • لقـد جعـل سـارتر هـذا الانفصـال شرطـا يتيح للوعى ان يضفى على الواقـع معانى مختلفـة من

جانب الوعى وبحسب حرية الوعى . ونحن نرى أن الواقع فى معظم الأحيان يحمل فى طياته معانيه ويفرض هذه المعانى على الوعى . حقيقة أن الواقع الذى تدرسه الفلسفة الوجودية عامة ويدرسه سارتر خاصة هو الواقع الانسانى فقط ، بمعنى أن سارتر لا يدرس الوجود الا من حيث ان الوعى متجه اليه . أما الوجود والعالم باعتباره شيئا منفصلا عن الوعى لا يتجه اليه ولا يعرفه فان سارتر لايدرسه ولا ينظر فيه . ولكن هذا الواقع الانسانى هو رغم ذلك حاصل على وجوده وكيانه المستقل بحيث لا يملك الوعى حين يتجه الى هذا الواقع الا أن يخضع له . وحسبنا مثالا على ذلك واقع معين هو المرض . فالمرض - حسب فلسفة سارتر - ليس له فى ذاته أى معنى أو دلالة وانما هو يستمد معناه ودلالته من الوعى أى من المريض نفسه . وهذا المعنى يتوقف على مشروع المريض ، فهو حر بمقتضى انفصاله عن المرض فى أن ينظر اليه باعتباره عائقا أو باعتباره شيئا مؤلما أو باعتباره شيئا مهملا لا يستحق أى مبالاة . ونحن نتساءل هل يمكن حقيقة للمريض أن ينفصل عن المرض لا سيما فى الحالات التى يكون فيها المرض عنيفا ومؤلما ؟ هل فى امكان المريض أن ينظر مثلا الى الآلام التى يسببها له مرض السرطان على أنها موضوع لامبالاة أو اهمال ؟ هل يمكن للمريض أن ينفصل عن المرض ويلاشيه كى يضفى عليه من عنده معانيه الخاصة ؟ ألا يفرض المرض فى مثل هذه الحالة معانيه الخاصة على المريض ؟ ان فلسفة سارتر تجعل من المرض موقفا معينا كغيره من المواقف وتجعل الموقف شرطا لازما لانفصال الوعى وشرطا لازما بالتالى لحرية الوعى . فالوعى حر عند سارتر ازاء المرض باعتباره موقفا . ونحن نرى أن هذا الموقف لا يتيح للوعى أى حرية الا اذا كان مجرد مرض خفيف ؛ فقد يبدو عندئذ أن فى قدرة الوعى أن ينفصل عنه - ولو مؤقتا - ليضفى عليه معانيه من عنده . أما فى الحالات التى يكون فيها المرض شديدا عنيفا وبصفة أخص مؤلما أو موجعا فليس فى قدرة الوعى حينئذ أن ينفصل عنه أو يلاشيه . انه فى هذه الحالة يرتبط بالمريض ارتباطا قويا بحيث لا يملك المريض الا أن يخضع له بمعنى أن يشعر بآلامه ويعانى ما تفرضه عليه هذه الآلام . وليس من شك فى أن الألم - حين يشتد - لا يفرض الا احساسا معينا قد يكون هذا الاحساس ابتئاسا أو حزنا أو توجعا

ولكنه لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال احساسا باللامبالاة أو الفرح. فليس الوعى اذن حرا ازاء جميع الأوضاع والمواقف ، وليس الوعى انفصالا مستمرا من جميع الأوضاع والمواقف . انه - فى الحالة السابقة - اندماج يظهر فيه بوضوح خضوع الوعى لما يفرضه عليه الواقع من معان وأحاسيس .

واذن فمقولة الانفصال والملاشاة لا تثبت للنقد حين يكون الأمر متعلقا بمواقف وأوضاع معينة مثل السجن أو المرض ، لأن هذه المواقف لها فى ذاتها معانيها ودلالاتها التى تفترض من قبل الوعى استجابات معينة . وقد يحلو لسارتر أحيانا فى مجال الكشف عن حرية الوعى ازاء المواقف أن يتخذ أمثلة لمواقف معينة هى أبعد ما تكون عن اثبات حرية للوعى ، بل هى متناقضة تناقضا تاما مع فكرة الحرية الانسانية . فهو يأخذ مثلا عن جول رومان Jules Romains عبارته المأثورة « لا يوجد فى الحرب ضحايا أبرياء » (١) . فالانسان فى فلسفة سارتر لا يأتيه شىء من خارجه ولا يفرض عليه شىء لا يختاره هو بمحض حريته . فالحرب التى اشترك فيها هى تلك التى قبلتها أنا وهى تلك التى أستحقها والتى قد اخترتها بحريتى . وأنا قد اخترتها وأظل أختارها وأفضلها مثلا على الفرار من الجندية أو على التمارض . فلم يكن فى قبولى للحرب أى اكراه . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن مثل هذه النتائج الخطيرة التى ينتهى اليها سارتر هى من جهة متناقضة مع الواقع ولكنها من جهة أخرى مترتبة منطقيا على المقدمات التى بدأ منها ، بحيث يمكننا أن نتخذ من تناقضها مع الواقع سببا لانتقاد المقدمات نفسها . وقد رأينا أن المقدمة الرئيسية التى انتهت بنا الى مثل هذه النتائج هى التركيب الأنطولوجى للوعى باعتباره انفصالا مستمرا من المواقف المختلفة ، مما يترتب عليه حرية الوعى بازاء هذه المواقف . فاذا أكد لنا الواقع أن الانسان ليس حرا ازاء الحرب ، أى اذا ثبت لنا أن ثمة تناقضا بين النتائج التى ينتهى اليها سارتر وبين الواقع كما يكشف عنه المنهج الفينومنولوجى ذاته ، عدنا بالتالى وعن طريق برهان الخلف الى نقض المقدمات التى يبدأ منها

---

(١) L'Etre e le Néant, p. 640.

سارتر ، أى الى نقض مقولة الانفصال واللاشاة • وهذا هو ما نقصد اليه فى هذه المقالة من الفصل الخامس •

واذن فالسؤال الذى نحاول أن نجيب عليه الآن هو هل حقيقة أن الانسان حر فى الحرب باعتبارها احدى المواقف الخاصة به ؟ هل الانسان يمكنه أن ينفصل عن الحرب التى يخوضها ؟ ربما كان ذلك معقولا بالنسبة للجندى المرتزق • أما الحرب اليوم وعلى صورتها الحالية فلا يمكن لأى انسان أن يدعى بأنه حر ازاءها • ان الجندى الذى يخوض الحرب هو فى الواقع يندمج فيها اندماجا كليا ، والا لشعر بالضرورة ساعة القتال بالخطر المحدق به وأخذ بالتالى يتردد ازاء كل حركة يقوم بها • ان اندفاع الجندى أثناء المعركة يدل دلالة واضحة على اندماجه فى المعركة اندماجا تاما • ومن العبث أن نقول انه حر فى أن ينظر الى المعركة باعتبارها وسيلة تسلية أو موضوع لامبالاة • فليس فى المعركة أمام الجندى الا أن يَقتُل أو يُقتَل • كذلك من العبث أن نقول انه حر فى أن يفر من الجندية أو يتمارض لأن كلا المجالين ينتهى بالجندى الى نفس المصير • فالهارب يحاكم ويرد الى الصفوف الأولى فى المعركة ، وكذلك المتمارض ينكشف أمره ويرد الى الصفوف الأولى فى المعركة • هذا اذا اقتصرت نظرتنا على الجندى داخل المعركة • أما اذا امتدت نظرتنا الى الحرب بمعناها فى العصر الحالى ، تلك الحرب التى تنقض على الجندى وغير الجندى ، وتحمل معها أهوالها وقسوتها فترعب النساء والأطفال والمرضى والشيوخ - تلك الحرب لا تحمل معها الا معانيها الخاصة ، وتفرضها على الناس فرضا ، بحيث لا يمكن للطفل الصغير مثلا أو للأم التى تحتضن أطفالها داخل الخندق أن تنظر الى الحرب وتضفى عليها ما تختار بحرية من معان ودلالات • انها لا تستطيع أن تنظر الى الحرب باعتبارها ملهاة أو موضوع لامبالاة • انها ليست حرة فى أن تختار ما تشاء من معان لتلك الحرب ، فان تلك الحرب تفرض عليها معانى معينة هى الرعب والخوف • وهى مجبرة على هذه المعانى وعلى هذه الحرب بحيث لا يمكن أن نقول انها تنفصل عن الحرب لتخلع عليها بمحض حريتها ما تختار من معان وأحاسيس •

نظرتنا الى الحرب اذن تبين أن الانسان فى الواقع ليس حرا ازاء الحرب التى يخوضها أو التى تنقض عليه • ونظرتنا الى السجن والى المرض قد كشفت أيضا عن استحالة الحرية الانسانية ازاء هذه المواقف • وليست الحرب أو السجن أو المرض الا نماذج معينة لمواقف عديدة يحاول سارتر أن يثبت حرية الانسان ازاءها • ونحن قد رأينا أن سارتر يقيم دليله بصدد حرية الانسان على مقدمة واحدة هى مقولة الانفصال واللاشاة • ومن هنا يمكننا أن نعتبر اندماج الانسان فى الحرب وفى السجن وفى المرض دليلا يدحض مقولة الانفصال واللاشاة ، أى أنه يدحض المقولة الرئيسية التى يجعل منها سارتر مقدمة لفلسفته ومقدمة ضرورية لامكان الحرية الانسانية •

وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا أننا حين نقيم الدليل الذى يدحض مقولة الانفصال واللاشاة فاننا نفعل ذلك من حيث ان سارتر يجعل من هذه المقولة التركيب الأنطولوجى للانسان ، ويعتبرها بالتالى المقولة الوحيدة التى يمكن تفسير الانسان فى ضوئها وبمقتضاها • فنحن اذن نرفض أن تكون هذه المقولة ، أى مقولة الانفصال واللاشاة ، هى المقولة الوحيدة التى نعرف بها الانسان • ونحن قد أشرنا الى مقولة أخرى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للانسان ويكشف عنها المنهج الفينومنولوجى هى مقولة الاتصال والاندماج • والواقع أن تفسير الانسان لا يستقيم بمقتضى احدى المقولتين على حدة ، فليس الانسان كائنا منفصلا عن العالم انفصالا تاما ومتجاوزا له على نحو مستديم ، كما أن الانسان ليس كائنا متصلا بالعالم اتصالا تاما ومندمجا فيه على نحو مستديم • وبعبارة أخرى ليس الانسان من حيث هو كائن منفصل عن العالم - حرية مطلقة أشبه ما تكون بالعفوية الخالصة ، وليس هو كذلك - من حيث هو كائن متصل بالعالم - ارتباطا خالصا أشبه ما يكون بارتباط الظواهر الطبيعية • الانسان من جهة متصل بالعالم خاضع لطبيعته وهو من جهة أخرى ينفصل عنه نحو امكانياته المتعددة • ومن هنا كان الارتباط والحرية متداخلين بحيث لا يمكن أن نحدد بالضبط نصيب الارتباط أو نصيب الحرية فى أى فعل من أفعال الانسان • ومن هنا أيضا كان النقد الذى نوجهه

الى سارتر ينحصر فى اقتصار سارتر على تفسير الانسان بمقتضى مقولة واحدة هى مقولة الانفصال واللاشاة ٠

وعلى نفس النحو السابق يتضح لنا أن فكرة الانفصال لا تفسر لنا ارتباط الانسان بجسده ٠ لقد رأينا أن التركيب الأنطولوجى للوعى هو الانفصال المستمر ٠ وكان ينبغى على سارتر أن يظل أمينا لهذه الفكرة وينظر بالتالى الى الجسد باعتبار أن الوعى ينفصل عنه باستمرار لأن الوعى هو وجود – لأجل – ذاته بينما الجسد هو وجود – فى – ذاته ٠ولكن سارتر أدرك أنه لو فعل ذلك وجعل الوعى ينفصل عن الجسد ويلاشيه ليضفى عليه ما يختار من معان لوقع بالضرورة فى الثنائية التى وقع فيها ديكارت من قبل ، ولاستحال عليه أن ينظر الى الانسان باعتباره كائنا واحدا مؤلفا من جسد ونفس متحدين اتحادا جوهريا كما يقول ارسطو ٠ ولذلك فان سارتر لا يجعل من الجسد وجودا – فى – ذاته ٠ انه ليس « شيئا معينا حاصلا على قوانينه الخاصة وقابلا لأن يعرف من الخارج » (٢) ٠ ولا يمكن بالتالى للوعى أن يضع الجسد الخاص به أمامه كموضوع مثل الموضوعات الأخرى التى هى أشياء – فى – ذاتها ٠ ان مثل هذا التصور للجسد لا يجوز الا من وجهة نظر الآخر ، أعنى أن جسدى قد يكون وجودا – فى – ذاته بالنسبة للآخر ، وجسد الآخر قد يكون وجودا – فى – ذاته بالنسبة لى ٠ أما جسدى أنا فهو ليس بالنسبة لى شيئا مختلفا عنى باعتبارى وجودا – لأجل – ذاته ، أى باعتبارى وعيا . فأنا لاأستطيع أن أحدد فىّ ماهو نفسى وماهو فسيولوجى على انهما حقيقتان قابلتان لأن يؤثر أحدهما فى الآخر ٠٠ « فالوجود – لأجل – ذاته ينبغى أن يكون بكليته جسدا وينبغى أن يكون بكليته وعيا : انه لا يمكن أن يتحد بجسد ما ٠٠٠ ان الجسد هو بكليته نفسى » (٣) ٠ وهذا يعنى أن الجسد ليس شيئا آخر سوى الـ – أجل – ذاته ٠ انه ليس فى – ذاته داخل الـ – أجل – ذاته ، والا لأحال الوعى الى شىء جامد ولما كان بالتالى وعيا ، وانما هو مجرد وجود الوعى باعتباره وجودا

---

(٢) L'Etre et le Néant, p. 265

(٣) Ibid., p. 368. راجع كذلك دراستنا التفصيلية لهذا الموضوع فى كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » ٠

عارضا لامبررا منخرطا بين موجودات عارضة لا مبررة • ومع بزوغ المن — أجل — ذاته فى علاقته بالعالم يكشف لنا العالم عن أجسادنا ، وذلك باعتبار أن العالم يرتكب من أشياء نستخدمها وتشير الى حضورنا الجسمانى ، ذلك الحضور الذى يعطى للأشياء مكانها ومعناها (٤) •

خلاصة الأمر اذن هى أن الجسد — فى فلسفة سارتر — ليس شيئا مختلفا عن الوعى ينضاف اليه ، وانما هو « الأداة التى لا أستطيع استعمالها عن طريق أداة أخرى ، ووجهة النظر التى لا أعود أستطيع أن آخذ عليها وجهة نظر » (٥)•فالجسد اذن لا يتميز عن الوعى من حيث أن الوعى ، باعتباره متجها نحو شىء ما فى العالم ، هو دائما وعى جسدى سواء أكان وعيا سمعيا أم بصريا أم عن طريق آخر • فالوعى يعيش الجسد باعتباره وعيا ، والجسد بالتالى هو التركيب الواعى الخاص بالوعى •

هذا التصور الذى يمزج بين الجسد والوعى فى فلسفة سارتر يجعل من الجسد مجالا للادراك وأداة للعمل • وليس الادراك والعمل فى هذه الفلسفة الا المجال الذى يتيح الاختيار والحرية الانسانية : فالجسد اذن هو مجال للحرية الانسانية • لقد سبق أن عرفنا أن الوعى فى تجاوز مستمر لذاته • وعرفنا الآن أن الوعى هو وعى جسدى • وهذا يعنى أن الوعى هو فى تجاوز مستمر للجسد — وهذا التجاوز هو ما يتيح ، فى فلسفة سارتر ، الحرية الانسانية ويكون شرطا لها •

ونحن قد رفضنا فكرة الانفصال المستمر والتجاوز الدائم — تلك الفكرة التى تعنى انفصال الوعى عن ذاته والتى يترتب عليها بالتالى — وفى نطاق فلسفة سارتر — انفصال الوعى عن الجسد بصفة مستمرة • ان الوعى والجسد — بخلاف ما يرى سارتر — ليسا شيئا واحدا وانما هما شيئان متباينان ، لكنهما رغم ذلك يتحدان اتحادا تاما بحيث يؤلفان كائنا واحدا لا يتاح فيه للوعى أن يتجاوز الجسد أو ينفصل عنه ، والدليل على ذلك هو أن هذا الكائن يشعر دوما بالتأثير المتبادل بين

---

(٤) L'Etre et le Néant, p. 390

(٥) Ibid., p. 394

الوعى والجسد . فاذا نظرنا الى هذا التأثير من جانب الجسد فحسب وجدنا أن الجسد يشد الوعى اليه ويخضعه الى قوانينه الفسيولوجية والبيولوجية البحتة . فليس فى استطاعة الانسان أن ينفصل عن الضروريات الفسيولوجية وما تفرضه عليه من خضوع تام يكاد يلاشى حريته ، كما أنه ليس فى استطاعة الانسان أن ينفصل عن القوانين البيولوجية التى تحتم عليه الخضوع التام . ان مجال الحرية الانسانية الذى يريد سارتر أن يجعله متسعا الى حد أن يشمل قدرة الانسان على الانفصال عن جسده وقدرته على أن يضفى على هذا الجسد ما يختار من معان ودلالات يبدو هنا أنه يضيق الى حد أن تتلاشى معه هذه الحرية . فليس فى وسع الانسان أن يختار المعنى الذى يضفيه على أى قانون فسيولوجى ، لأن القانون الفسيولوجى يحتم استجابة معينة ، والاستجابة المعينة تتضمن معناها الخاص ولا تنتظر من الوعى أن يختار لها ما يشاء من معان . أن وضع اليد على لهب النار يحتم استجابة معينة هى رفع اليد بسرعة ، وتتضمن هذه الاستجابة بالضرورة معنى الألم والتوجع . فليس الوعى اذن حرا فى أن يتراجع عن يده وينفصل عنها ويضفى عليها معنى اللذة عندما تتوجع من لسع النار . كذلك خواء المعدة من الطعام يتطلب استجابة معينة هى تقلص عضلات المعدة . وهذه الاستجابة ، وما يصاحبها من احساس بدنى ، تتضمن معناها الخاص ، ولا تنتظر حرية الوعى فى اختياره الحر لما يشاء لها من معنى . وهكذا بالنسبة لجميع القوانين الفسيولوجية والبيولوجية نرى الوعى مشدودا الى الجسد خاضعا له ولقوانينه ، بحيث لا يمكن أن ينفصل عنه كما تقضى بذلك مقولة الانفصال واللاشىء التى يضعها سارتر .

وبمقتضى هذه المقولة أقام سارتر تصوره الخاص بالزمان . وتصور سارتر للزمان يقوم - كما عرفنا - على اعتبار أن الوعى يتضمن انفصالا متجددا فى لحظات الزمن مما يتيح للوعى فرارا مستمرا من الماضى الذى انقضى نحو المستقبل الذى لم يأت بعد . هذا التصور يعنى اذن انفصال الحاضر - وهو مجال الفعل الحر - عن الماضى ، بحيث يبدو كأن الزمن تنفصل لحظاته بعضها عن بعض ، وبحيث يبدو

أن الماضى شىء انتهى وليس لـه أى قيمـة كمـا أنـه ليس جديـرا بأن يعتبر ٠

والنتائج التى ينتهى اليها اعتبـار الزمن متجزئا الى لحظـات بفعل الوعى من حيث هو انفصـال وملاشاة هى من جهـة نتائج خطيرة لا يمكن قبولهـا ، وهى من جهـة أخرى متناقضة مع الواقـع كما تكشـف عنه الدراسـات السيكولوجية والاجتماعيـة المختلفـة ٠

أمـا النتائج الخطيرة المترتبة على تصور سـارتر للزمن فهى أولا ملاشاة الشخصية الانسـانية ٠ ذلك لأن الشخصية الانسانية هى كل تنضـاف اليه لحظـات الزمن المتتالية بمـا تحمـل من خبرات وتجارب ٠ فاذا اعتبرنا الزمان متجزئا تنفصـل لحظـة الحاضر فيه عن لحظـة الماضى انهدمت الشخصية الانسانيـة بكل ما فيهـا من خبرات وتجارب ، وتلاشـت فى شىء جامد متحجر هو الوجود الماضى ، أو هـو وجود الماضى باعتباره وجودا - فى - ذاته مباينا للشـخصية التى هى وجود - لأجـل - ذاته ومنفصـلا عنهـا ٠ والشخصية الانسـانية كذلك ليست كلا منغلقـا على ذاته بحيث تتحول الى وجود - فى - ذاته ، وانمـا هى كل منفتـح للمستقبل ٠ فاذا نظرنا الى الشخصية من هذه الناحية - أى من ناحية انفتاحها للمستقبل - وكذلك من حيث هى منفصلة عن الماضى - كما يقضى بذلك تصور سارتر للزمن - انهدمت الشخصية من حيث انها تنفصل عن الماضى ولا تصبح شيئا على الاطـلاق (٦) ٠ انهـا بهـذا الاعتبار لا تصبح شخصية وانما مجرد سلوك أهوج أو ارادة متجددة دون أى نقط للارتكاز ٠ والانسـان بهـذا المعنى يصبح منفصـلا عن الماضى أى عن ماضيه وكذلـك عن نفسـه ذاتهـا بحيث لا يعود انسـانا وانمـا مجموعـة من الأفعـال كل منها منفصل عن الآخر ٠ وهذا يعنى تلاشى الشخصية الانسـانية ، لأن الشخصية هى أولا وقبل كل شىء اتصـال حقيقى ديناميكى ، بينما

---

(٦) يحاول سارتر أن يستبقى الشخصية الانسانية باللجوء الى فكـرة الاختيـار الأول projet intial بحيث تصبح الشخصية مشروعا يقبله الوعى ويفرضه ويحدده باستمرار ٠ (راجع الفصل الرابع - المقـالة الأولى) ٠

سارتر ينتهي بالشخصية - بتقريره لقولة اللاشساة - الى جعلها خالية من اى اتصال ، لأن الانسان نفسه ينفصل عنها ويتركها تتجمد فى الماضى ليشرع هو نحو المستقبل • ان سارتر - بهذا التصور للزمن - لا يتيح للانسان ان يكون شخصيته أو يؤسسها ، وذلك لأن كل جزء منها ينفصل عنها فى نفس لحظة تكونه ، ويتجمد فى الماضى ، ويصبح شيئا غريبا عن الشخصية ، لا يعود له أى أثر فيها من حيث ان الانسان ينفصل عنه باستمرار ويتحرر منه باستمرار • ومن هنا فليس هناك أى معنى لقول سارتر عن الوجودية بأنها « متعارضة مع فلسفة التأمل السكونى quietisme لأنها تعلن بأن لا حقيقة ألا فى العمل » (٧) ، أو لقوله بأنها فلسفة « تعرف الانسان بالعمل ••• وأنها لا ترى له أملا الا فى عمله » (٨) • ليس هناك أى معنى للعمل - رغم أقوال سارتر هذه - مادام العمل لا يبنى الشخصية وانما ينفصل بها ليضيع معها فى الماضى المتجمد • كذلك ليس هناك أى معنى لعودة سارتر لعبارة لوكييه J. Lequier (٩) : « الوجود هو العمل ، وبالعمل يصنع الانسان نفسه » Etre c'est Faire, et en faisant, se Faire • فهذه العبارة تضع قيمة الانسان فى العمل • فليس وجود الانسان - حسب معنى هذه العبارة - الا العمل ، والانسان اذ يعمل فهو بعمله هذا يصنع نفسه • وهنا نتساءل مباشرة كيف يصنع الانسان نفسه بمقتضى العمل بينما هو ينفصل عن كل عمل من أعماله فى نفس اللحظة ويتركه ليتجمد فى الماضى • ان الانسان ، فى فلسفة سارتر ، لا يتاح له اطلاقا أن يصنع نفسه أو أن يصنع شخصيته ••

وإذن فالشخصية الانسانية تضيع وتتلاشي فى فلسفة سارتر التي تقيم فاصلا وجوديا بين الماضى والحاضر • والشخصية الانسانية لا تجد من نفسها فى هذه الفلسفة شيئا ترتكز عليه لتشرع نحو

(٧) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 55

(٨) Ibid., p. 62 & 63

(٩) Jules Lequier : La Recherche d'une Prémière Verité (Librairie Armand Colin, Paris 1924), p. 143

المستقبل . ومن هنا كان القلق والجزع الذى تنسبه الفلسفة الوجودية وينسبه سارتر لكل فعل انسانى . فالشخصية الانسانية لا تجد – فى هذه الفلسفة – شيئا ترتكز عليه سوى الفراغ والخلاء . وابتداء من هذا الخلاء ينبغى على الانسان أن يشرع نحو المستقبل . كان على الانسان أن يقوم بأفعال تحكمية عسفية تعدم الخلاء وتقيم الوجود . وهذا مستحيل لأن العدم يعنى ارتفاع الوجود فليس هناك أى معنى لاعدامه ، ولأن الوجود هو أيضا قائم ولا يعنى الا أنه موجود فليس هناك أى معنى لاقامته . واذن فالانتقال من العدم الى الوجود هو انتقال مستحيل . والانسان لا ينتقل بالفعل من الماضى متجها نحو المستقبل الا لأنه ينتقل على أساس من اللحظات الزمانية المتصلة اتصالا وجوديا حقيقيا . ان أى فعل هو حركة أو هو اتجاه ، الا أنه اتجاه بالمعنى الفرنسى لكلمة elan . ومثل هذه الحركة أو الاتجاه تحتاج بالضرورة الى نقطة ارتكاز قائمة فى الوجود . ولذلك فانفصال الانسان عن الماضى لا يعنى فحسب تلاشى الشخصية الانسانية من ناحية الماضى وانما يعنى أيضا استحالة الاتجاه نحو المستقبل لانعدام نقطة الارتكاز ، وهذا يعنى بالتالى استحالة تكوين هذه الشخصية . خلاصة الأمر اذن هى استحالة تكوين الشخصية من جهة الماضى لأنه يتلاشى بمجرد انفصال الوعى عنه ، ومن جهة المستقبل لأن الوعى لا يبلغه لأنه لا يجد ما يرتكز عليه ليتجه ابتداء منه نحو المستقبل .

لقد قلنا ان أى عمل انسانى يصبح – بمقتضى هذه الفلسفة – خاليا من أى قيمة ، وذلك لأنه بمجرد أن ينضاف الى الشخصية الانسانية يتحول معها الى ماض متحجر ميت . هذه النتيجة هى النتيجة الثانية الخطيرة والمترتبة على تصور سارتر للزمن . وهذه النتيجة تعنى أن أى عمل انسانى تنحصر قيمته فى لحظة انجازه . وبمجرد فوته وانفصال الوعى عنه يضيع فى الماضى ويتحول الى وجود – فى ذاته جامد ميت لا قيمة له . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن سارتر اذ ينزع بذلك عن الماضى وعن الاعمال الماضية قيمتها فهو يترك الوعى بعد ذلك الحرية فى تحديد هذه القيمة واختيارها بمقتضى ارادته الحاضرة وبمحض حريته . فالوعى – كما رأينا – هو

الذى يضفى على الماضى ما يختار من معان ودلالات · وبهذا يفقد الماضى وتفقد الافعال الماضية قيمتها فى ذاتها ، أى من حيث هى تاريخ حى متصل بالحاضر وبأفعال الحاضر اتصالا جوهريا وجوديا لا اتصالا قائما فى الارادة الحاضرة فحسب · ان هذا التاريخ - بحسب تصور سارتر لفكرة الانفصال فى الزمان - يفقد طابعه الجدلى ، ذلك الطابع الذى يعطيه قيمته من حيث هو تاريخ متصل ·

هنا نتساءل ماذا يبقى اذن للانسان بعد أن يفقد ماضيه ويفقد شخصيته ويفقد تاريخه سواء أكان التاريخ الفردى الخاص به أم التاريخ الانسانى العام ؟ وما قيمة أى عمل اذا انحصرت هذه القيمة فى الارادة الحاضرة وفى لحظة انجازه ؟ ان مثل هذه التساؤلات وما تتضمنه من خطورة على الكائن البشرى وعلى التاريخ الانسانى كان ينبغى أن تدعو سارتر للنظر من جديد فى مقولة اللاشىء والانفصال · وهذه التساؤلات نفسها تدعونا مرة أخرى للنظر فى الماضى والأفعال الماضية على ضوء مقولتنا الجديدة وهى مقولة الاتحاد والاندماج ·

النتائج المترتبة على مقولة اللاشىء هى اذن نتائج خطيرة · وهى من جهة أخرى نتائج متناقضة مع الواقع · ويتضح هذا التناقض اذا عدنا مرة أخرى للنظر فى الشخصية الانسانية وفى التاريخ سواء أكان التاريخ الفردى الخاص أم التاريخ الانسانى العام ·

أما بصدد الشخصية الانسانية فأول ما ينبغى ملاحظته هو التناقض بين فكرة الشخصية كما تكشف عنها أى دراسة سيكولوجية وبين فكرة الانفصال واللاشىء كما يقررها سارتر · فكثير من العمليات السيكولوجية يستحيل تفسيرها فى ضوء مقولة الانفصال ، بل يمتنع حدوثها مع القول بالانفصال ، لأنها تقتضى ضرورة وجود الأحداث الماضية باعتبارها مندمجة أو متصلة بالشخصية الانسانية : فالتذكر مثلا يعنى رجوع الانسان ، لا للماضى الميت المتحجر ، وانما للماضى النفسى الحى ، أى أنه يعنى رجوع الانسان للماضى القائم فى نفسه وفى شعوره · وكلما توغل الانسان فى هذا الماضى كلما اكتشف فيه اتصاله بالحاضر وشخصيته الحاضرة ·

غير أن أهم ما يكشف لنا عن قيمة الماضى فى اتصاله بالحاضر وبالشخصية الحاضرة هى تلك الدراسات التحليلية التى قام بها كل من سيجموند فرويد Sigmund Freud وكارل يونج Karl Jung وكذلك الدراسة التى قام بها موريس هالفاكس Maurice Halbwachs عن الذاكرة الاجتماعية (١٠) . أما دراسات فرويد فترى أن الماضى النفسى القريب ، وهو جملة الأحداث والنزعات التى تصاحب الانسان منذ عهد الطفولة ، تظل باقية فى النفس ، أو يظل أثرها فى سلوك النفس الحاضر ، لا سيما حين يكون الانسان قد أخفق فى الاستجابة اليها ، فأدى به الاخفاق الى كبتها وكبت ما ارتبط بها من ذكريات . فهذه الأحداث وما يرتبط بها من ذكريات تصبح حين تكبت فى اللاشعور ماضيا متجمدا لا يتبينه صاحبه ولا يتعرف عليه ، ولكنه قائم فى النفس يعوق الانسان عن بعض أعماله أو يدفعه للقيام بأعمال أخرى تبدو غريبة لا مبررة لأن دوافعها تستخفى فى اللاشعور . غير أن هذا الماضى المتجمد يمكن – عن طريق التحليل النفسى – أن يمثل فى الشعور ، لا باعتباره شيئا غريبا متحجرا ، وانما على نحو انفعالى وباعتباره ماضيا حيا قائما فى النفس ومتصلا بها اتصالا وثيقا . كأن التجارب والخبرات الماضية هى تجارب وخبرات حاضرة ، لها ما للتجربة الحاضرة من أثر ، مما يدل على أن غيابها فى اللاشعور لا يعنى أنها انقضت أو انتهت وتلاشت مع الزمن الفائت ، وانما لازالت قائمة فى النفس ممتزجة بها ، تؤسس – مع غيرها من المكونات الأخرى – الشخصية الانسانية وتضفى عليها بعض طابعها وتحدد فيها بعض سلوكها .

هذا الماضى الذى تقول به وتكشف عنه دراسات فرويد التحليلية الاكلينيكية هو فى نهاية الأمر لا يعدو الماضى النفسى القريب ، أعنى ماضى الفرد فى حياته الاجتماعية وفى طفولته على وجه الخصوص . فدراسات فرويد تقتصر على تحديد الأنماط الانفعالية فى الفرد – سواء فى ذلك المريض أم السوى – بالرجوع الى ماضيه الفردى الخاص .

---

(١٠) راجع Naguib Baladi : Valeur du Passé (Les Presses Littéraires de France, Paris 1953) Ch. V et VI.

أما دراسات يونج التحليليــة فتمضى فى توسيع هــذا الماضى الفرويدى الفردى لتجعله ماضيــا جمعيــا هو تراث الأجيــال الانسانيــة جميعــا . فالفرد عند يونج يحمل فى نفسه ثروة داخلية هى نماذج انسانية قديمة archétypes بعيدة فى القــدم توارثهــا عن الأجيــال دون أن يدرى بها لأنها تســبح فى نفســه منذ ميلادها . هــذه النماذج الانســانية أو هــذه الثروة الداخلية ليست عامــة بصفة مطلقة ، مثــل الأفكــار الفطرية عند ديكارت ، كما أنها ليســت خبرة فردية شخصية ، كما هو الأمــر عند فرويــد ، وانمــا هى مبادىء نوعيــة أو معــان جمعيــة تتباين فى دلالتها ومظــاهرها وتختلف فى تطــورهــا ومــدى عمقهــا . أجل انهــا نماذج قديمة موغــلة فى القدم منذ العصــور السحيقة ولكنها قائمة عند جميــع الناس تظهــر أثنــاء الحلم أو اليقظة وتتخــذ صورا ورمــــوزا مقنعــة .

ومن هنــا كان منهج التحليل النفسى عنــد يونج لا يعنى الرجوع بالمريض الى أحداث معينة كبتت فى الماضى ، وانمــا الرجوع به الى الماضى بوجه عــام والى تلك الثروة الداخليــة التى غفل عنهــا كى يربطهــا بحياة الشخص الحاضرة . فهو اذن تحليــل معنوى ميتافيزيقى يرجــــع حيــاة الانســـان الى نماذج ماضيــة ليتعرف فيهــا حقيقته وحقيقة المــاضى بعــد أن أهمله وانشغل عنه .

واذن فالماضى الميتافيزيقى البعيد متصل كذلك بالحاضر وبالشخصية الانســـانية وقائم فيها . وهو يمتاز على الماضى الشــــخصى الفردى بأن العودة اليه ليست تذكرا انفعــاليا كما هو الأمر عند فــرويد ، وانمــــا هى توجيه رقيق يخلو من القلق ويعود بالمريض الى أن يتعرف ذاته فى ضوء الماضى وفى نطاق النموذج الذى ينتمى اليه فيعيد للنفس هدوءها وصفاءها .

وقيمــة الماضى واتصــاله بالشخصيــة الحاضرة لا تقتصر على الماضى النفسى القريب أو الماضى الميتــــافيزيقى البعيــــد ، ولكنها تمتد كــــذلك الى طبقـــات الماضى التى تبقيها لنا الذاكــرة الجمــــاعية Mémoire Collective على نحــو ما يقول بها موريس هالفاكس . فان هذه الذاكرة ترجع الى تلك الخطوط التى رسمتهــا فى النفس أحداث الماضى وعملت التجربة الاجتماعية على توضــــيحها . فهذه الخطوط تظل قائمة فى النفس ، وهى

تتطور وتتجدد مع اتصالات الشخص المتجددة فى المجتمع . يقول هالفاكس : « اذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها من تلك الجماعة البشرية التى هى عماد الذاكرة فان من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد من حيث هم أعضاء فى جماعة » (١١) . فالذاكرة الاجتماعية تتخذ لدى الافراد صيغا متغيرة هى الذكريات الفردية . وهذه الذكريات الفردية هى بمثابة وجهات نظر تختلف بحسب ظروف الفرد الخاصة ، ولكنها ترتبط وتعود فى نهاية الأمر الى الذاكرة الاجتماعية . فنحن نجد فى المجتمعات التى عشنا فيها والتى نمت فيها شخصيتنا الجسمانية والروحية كل ما يلزم لتكوين الذكريات الحاضرة (١٢) .

واذن فالشخصية الانسانية على نحو ما كشفت عنها دراسات فرويد ويونج وهالفاكس تقتضى الاعتراف بقيمة الماضى والابقاء عليه على نحو أو آخر . ومن هنا كانت مقولة اللاشساة والاعدام — كما يقول بها سارتر — تتناقض مع فكرة الشخصية الانسانية .

ومقولة اللاشاة تتناقض كذلك مع الطابع الأساسى للتاريخ . وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا اننا لا نعنى بذلك التاريخ الموضوعى ، أعنى التاريخ باعتباره موضوعا غريبا عمن يقوم بتأريخه ، فمثل هذا التاريخ هو تاريخ منقض أو هو شيء جامد لا تأثير له ، والقائم بتأريخه أو بقراءته يتعرف عليه باعتباره شيئا غريبا عنه . وكذلك لا نعنى التاريخ الروحى حيث يرجع الانسان الى ماضيه الشخصى أو الماضى غيره من الكائنات ، فان هذا التاريخ — رغم اقتراب الانسان منه وامتزاجه به كما هو حادث فى كتب الاعترافات والذكريات — يقتضى من الكاتب — فى لحظة كتابته — أن ينفصل عنه كى يستطيع تدوينه . فالكاتب الذى يكتب اعترافاته يشعر أولا بامتزاج هذه الاعترافات بحياته وبنفسه ، ولكنه يدرك — حين يقوم بالفعل بتدوين الاعترافات وصياغتها فى عبارات تترجم عن مشاعره — أنه قد تحرر من هذا الامتزاج

---

(١١) Maurice Halbwachs : La Mémoire Collective, (P.U.F. Paris 1950), p. 33.

(١٢) Ibid., p. 65

وأن الاختلاط بينه وبين تاريخه الروحي قد ضعف أو كاد يتلاشى ، وهذا هو شرط القدرة على تحريره وتدوينه ٠

واذن فنحن لا نعني التاريخ الموضوعي ولا التاريخ الروحي ، وانما نعني التاريخ الانساني من حيث طابعه الجدلي ، أعني من جهة تطوره في حركة ديناميكية مستمرة حية ٠ ولسنا نريد بهذا أن نعود لموقف هجل والجدليين الهجليين أو الى موقف كارل ماركس والماركسيين ، فان هؤلاء وأولئك يتفقون مع سارتر في موقف الانسان من الماضي من حيث انه يرفض هذا الماضي وينتزع نفسه منه بحركة انكسار ورفض وانفصال ٠ حقيقة أن سارتر يقف عند لحظة الحاضر بينما يتجه الجدليون نحو المستقبل ، ولكنهم جميعا يتفقون في قيام الجدل على لحظة الرفض والانكسار باعتبارها تعبر عن الحركة الأساسية في الجدل وهي حركة المناقضة ٠ أما الموقف الجدلي الذي نعنيه هنا فيتصف بالديناميكية المتطورة النامية ٠ والميزة الكبرى للطابع الديناميكي هو النمو المستمر والاضافة المستمرة ، بحيث يظهر لنا التاريخ باعتباره اضافات مستمرة لا تنفي الماضي ولا تنكره وانما تنضاف اليه مع ضرورة بقائه من حيث هو مجال الاضافة ٠ أما اذا كانت الاضافة نقضا للأصل — كما هو الحال في الجدل الهجلي حيث يأتي النقيض antithèse ليرفع الأصل وحيث يأتي المركب synthèse ليرفع التناقض — فان التاريخ يفقد أهم خصائصه ، ويتحول الى سجل للموتى ، وكأن الموتى أنفسهم قد أخذوا معهم الحضارة الانسانية ودفنوا في قبورهم كل تراث انساني ، فبقي سجل الموتى خاليا من كل شيء كأنه ميت مثلهم ٠

واذن فالتاريخ الذي نعنيه هو التاريخ الانساني بكل ما يحمل من حضارة ومن تراث ٠ ومثل هذا التاريخ لا يمكن أن يظل محتفظا بطابعه الديناميكي المتطور اذا أخذنا بمقولة اللاشاة والانفصال ، فان ما يترتب مباشرة على هذه المقولة هو تحول هذا التاريخ الى شيء في ذاته جامد متحجر ، ولا يعود من ثمة تاريخا حقيقيا بالمعنى الذي يحفظ له طابعه الأساسي ٠ ومن هنا فان مقولة اللاشاة تتناقض في نتائجها مع المعنى الحقيقي للتاريخ الحي ٠

يلوح لذن أن مقولة اللاشاة لا تفسر لنا التاريخ فى طابعه الأساسى ٠ ويلوح لنا كذلك أن مقولة الاندماج هى بالتالى أقرب الى تفسير هذا الطابع ، وذلك لأن اندماج الانسان فى التاريخ هو السبيل الوحيد للاضافة الى هذا التاريخ من الجانب الحضارى والتراثى ، وبغير أن يكون فى هذه الاضافة أى مجال للانفصال عن الماضى وملاشاته ٠ ان هذه الاضافة هى نمو وتطور مستمر ، – وهذا التطور هو الذى يحفظ للتاريخ طابعه الديناميكى الحى ٠

لقد رأينا أن الانفصال عن الماضى يتناقض مع الواقع ٠ وعرفنا أثناء نقدنا لهذا الانفصال أنه لا يفسر لنا الشخصية الانسانية كما تكشف عنها الدراسات النفسية التحليلية التى قام بها كل من فرويد ويونج أو دراسات هالفاكس عن الذاكرة الجماعية ، وأنه لا يفسر لنا التاريخ الانسانى والتاريخ الحضارى من حيث طابعه الجدلى الدينامكى وتطوره أو نموه الحى المستمر ٠ وعرفنا أيضا أن مقولة الاندماج هى أقرب من مقولة الانفصال الى تفسير الشخصية الانسانية والتاريخ الانسانى ، – بحيث يمكن أن تكون هذه المقولة الجديدة أساسا عاما لفلسفة جديدة تحترم الواقع وتحترم الشخصية الانسانية والتاريخ الانسانى

ونقدنا لمقولة الانفصال يتأيد أكثر وعلى نحو أقوى اذا نظرنا الى محاولة سارتر لجعل هذه المقولة سابقة – من حيث هى التركيب الأنطولوجى للانسان – على أهوائه وعلى ارادته ٠

ونحن قد رأينا أن الأهواء تتأسس فى فلسفة سارتر على نحو ما يتأسس الوعى ذاته عن طريق الانفصال مما هو كائن والشروع نحو ما لا يوجد بعد ٠ وهذا الانفصال والشروع يتضمن من جهة اختيار الوعى لغاية ليست محصلة بعد ويتضمن من جهة أخرى اختيار الوعى لأهوائه باعتبارها اتجاهات ذاتية أو وسائل شخصية لتحقيق الغاية التى يهدف اليها ٠ فالوعى حر فى اختيار غاياته وحر فى اختيار وسائله لهذه الغايات ٠ – على هذا النحو يثبت سارتر حرية الوعى من حيث هى حرية سابقة على الغايات والأهواء ٠ وهنا نلاحظ أن دليل

سارتر على سبق الحريـة على الغاية يقوم على أساس أن الغايـة هى هـدف غير متحقق بعـد ، أى أنهـا هـدف نضعه باعتباره لا ـ موجود un non-être لأنه غير محصـل بعـد • فاختيـار الوعى للغايـة هو اختيـار لشىء غـير موجود • وهـذا حق من الناحيـة الزمانيـة ، فالغـاية هى غايـة توضع فى المستقبل الذى نشرع نحوه والذى هو لاحق على الوعى الحالى • ولكنـا اذا نظرنـا الى الغايـة من الناحيـة المنطقيـة ـ لا الزمانيـة ـ وجـدنـا أنهـا ليست لاحقة على الوعى الحالى وانما هى متلازمـة معه : فالوعى حين يختار الغـاية التى يهـدف اليهـا لا يكون اختيـاره ـ كمـا يـرى سارتر ـ لشىء غير موجود وانما لشىء موجود من حيث هو موضوع الاختيار• ولهذا فاننا لا نقول ان الوعى سيختار فى المستقبل غاياته ولكنا نقـول انـه يختار الآن • كأن الاختيـار اذن ـ رغم أنه اختيـار لغاية غير محصلة بعـد ـ يتم الآن ، ـ فهو مرتبط اذن أوثق ارتباط بالوعى الحالى • ولكن ما هو الوعى الحالى ؟ ان الوعى الحالى هو الحالة الراهنة المرفوضـة التى يحكم عليهـا الوعى بأنهـا غير محتملة ، ويحاول بالتالى أن يلاشيهـا فى ضوء الغاية التى يختارهـا • فاذا كانت الغايـة مرتبطـة بالوعى الحالى ، وكان الوعى الحالى هو الحالة الراهنـة المرفوضـة التى لـم تعـد محتملة ، ترتب على ذلك مباشرة أن الغايـة مرتبطـة بالحالة المرفوضـة • وهـذا هـو ما يكشف عنه الواقع فى مظاهره العينية المحسوسة • فالغايات التى يختارها الوعى هى دائما من املاء الوضع الذى يعانيه ومن فرض الحالة التى يكون عليهـا : فأنا لا أختار السـفر الى باريس غايـة لى ثـم أعيش معطى الحالى أى الاسكندريـة باعتباره عائقـا وألاشيه بصفة مستمرة • اننى لا أختار نفسى غير راض عن الاسكندرية لأننى اخترت نفسى راغبا فى السـفر لباريس على نحو ما يرى سارتر (الفصـل الرابع ـ المقـالة الثانية) • وانما أنا بالعكس أختار نفسى راغبا فى السفر لباريس لأننى غير راضى عـن الاسكندرية ، ولأننى أعتقد أن ما لا أرضى عنه فى الاسكندرية أى ما أرفضه فى الاسكندريـة لن أعانيـه فى باريس •

خلاصة الأمر إذن هو أن الغاية ، رغم أنها لاتحصّل إلا فى المستقبل اللاحق على الاختيار ، الا أن اختيارها يتم فى الآن الحاضر ، ويرتبط بالتالى أوثق ارتباط بالحـالة الراهنة التى يتراجع عنها الوعى • وهـذا الاختيار

هو من أملاء الحالة الراهنــــة ، أى أنه يتعلق بها ويلزم عنها • فالغاية ليست لاحقة على الوضع الراهن الا من ناحيــة التحقق العينى ، أما من الناحية المنطقية فهى متضمنة فيه ومتزامنة معه • فمـا هى قيمة هذه النتائج التى وصلنا اليها ؟ تتضح قيمتها اذا عدنا للنظر فى فكرة الانفصال والشروع لدى سارتر : فسارتر يرى أن الشروع نحو الغاية التى يختارها الوعى يقضى بالارتداد والانفصــال عن الحالة الواقعة لتحقيق الغاية المنشودة • ومن هنا كانت الغاية عند سارتر لاحقة على حرية الوعــى ، بحيث تبقى حرية الوعى - باعتبارها تعبيرا عن تركيبه الأنطولوجى - سابقة على الغاية • ولكنــا رأينا فى تحليلنا السابق أن الحرية ليست سابقة على الغاية ، وأن الغاية - رغم تحققها فى المستقبل ، مما يترتب عليه ضرورة الشروع نحوها ، ومن ثمة ضرورة الانفصال عن الحالة الراهنة لامكان هذا الشروع - هى رغم ذلك لا يتم اختيارها الا فى الآن الحاضر وبمقتضى الحالة الراهنة • فاختيارها اذن مرتبط بالحالة الواقعة للوعى • وهذا الارتباط لا يمكن تفسيره الا فى ضوء مقولة الاندماج ، بينما سارتر قد اقتصر فى فلسفته على وضع مقولة الانفصال واللاشاة ، - ومن هنا اقتصر أيضا على تفسير الشروع نحو الغاية من حيث هو شروع نحو غاية مستقبله ويقضى بالتالى بضرورة الانفصال عن الحالة الراهنــــة •

واذن فمقولة الانفصــال واللاشـاة لا تفسر الا فكـرة الشروع وتحقيق الغاية • أما فكرة اختيار الغاية فتقضى - عن حيث ان هذا الاختيار يتم فى الحالة الراهنة وبالارتباط معها - بضرورة العودة الى مقولتنا الجديدة وهى مقولة الاتصال والاندماج : فبمقتضى هذه المقولة لا يكون الوعى سابقا على الغاية التى يختارها ، ولا تكون الغاية - من حيث اختيارها - لاحقة على حالة الوعى الراهنة ، وانما يتم هذا الاختيار بالارتباط مع حـــالة الوعى الراهنة وعلى نحو يؤكد انبثاق الغاية فى ضوء الحالة الراهنة • فالغاية اذن وحالة الوعى الراهنة ليسا شيئين منفصلين ومتباعدين ، وذلك لأن صدور أحدهما عن الآخر يعنى اتصالهما أصلا ويتضمن هذا الاتصال •

وسارتر كمـا رأينا يجعل مقـولة الانفصــال واللاشـاة من حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى سابقة على اختيار الوعى لأهوائه • فليست

الأهواء معطيات سابقة يخضع لها الوعى ، ولكنها تتأسس بانفصال الوعى مما هو كائن وشروعه نحو مالا يوجد بعد ، وهى تعبر عن موقف الوعى من الغاية التى يختارها ويشرع نحوها وتعبر فى الوقت نفسه عن أسلوب الوعى فى انفصاله عما هو كائن وملاشاته له . فالهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الانسان عنها ويلاشيها فى ضوء الغاية التى اختارها .

وهنا نتساءل هل يمكن للوعى أن يضع له غاية معينة ويتراجع عما هو كائن ليشرع نحو هذه الغاية ما لم تكن الحالة التى يتراجع عنها تقتضى ذلك ضرورة ؟ ألا يترتب على حالة الوعى الراهنة انفعال معين تفرضه هذه الحالة ويلزم هو عنها ضرورة ؟ وهل يمكن للوعى أن ينفصل عن الحالة الراهنة ما لم ينجم عنها مباشرة انفعال يقضى بهذا الانفصال ويدعو اليه ؟ ان الخطر الذى يتهدد حياة الانسان يفرض عليه انفعالا معينا هو الخوف على هذه الحياة ويلزمه باختيار غاية معينة هى درء الخطر عن الحياة . فاذا اختلف الانسان بعد ذلك فى الوسيلة التى تحقق هذه الغاية فليس ذلك راجعا لاختلاف الهوى أو الانفعال ، وانما يرجع هذا الاختلاف الى عوامل أخرى من بينها مدى تقدير الانسان لقدراته المختلفة وحيله المختلفة لدرء هذا الخطر . لقد أراد سارتر أن يجعل الانسان حرا فى تقديره لقدراته المختلفة وحرا فى تقديره لقيمة الخطر الذى يتهدده ، ولذلك فهو يرى « أن الانسان مسئول عن أهوائه ... وأنه غير قادر على الاستعانة باشارات توجهه بل هو يؤول هذه الاشارات كما يروق له » (١٣) . وهو بالتالى حر فى هذا التأويل - انه حر فى موقفه من هذه الاشارات وفى المعنى الذى يضفيه عليها ، ومن هنا فهو حر فى أهوائه التى يختارها لنفسه ازاء هذه الاشارات وازاء المواقف المختلفة : فهو يختار نفسه خائفا من الخطر أو يختارنفسه لامباليا به أو يختار نفسه متحديا له . هكذا ينتهى سارتر الى نوع من المثالية المطلقة التى لا تعترف بوجود شىء خارج الأنا أو الوعى . فالوعى هو الذى

---

(١٣) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 38.

يخلق معانى الأشياء بمحض اختياره وحريته ويضفيها عليها • ونحن لا نريد أن نعود الى الواقعية ونحمل أدلتها للرد على هذه المثالية • ولكنا نعود الى نفس المنهج الذى اصطنعه سارتر أى الى المنهج الفينومنولوجى • فبمقتضى هذا المنهج لا تقوم الأشياء بذاتها منفصلة عن الوعى ولا يقوم الوعى بذاته منفصلا عن الأشياء ، وانما يقوم الاثنان معا من حيث ان الوعى متجه الى الأشياء كما تقضي بذلك فكرة القصد التى كشف عنها المنهج الفينومنولوجى • ولكن سارتر يبالغ فى انفصال الوعى عن الأهواء ، فيكاد يعود الى المثالية ويحيل الأنا خالقا للأشياء • وقد يرد على ذلك بأن الأنا أو الوعى فى فلسفة سارتر ليس خالقا للأشياء ، فهذه قائمة فى صورة عماء مشوش باعتبارها وجودا - فى - ذاته لا معنى له • والوعى هو الذى يكسبها معناها ويضفى عليها ما يختار من دلالات ، فهو خالق لمعنى الأشياء وليس خالقا للأشياء ذاتها • ولكنا نقول ان الأشياء والمواقف اذا فقدت معانيها ودلالاتها الى هذا الحد لم تعد أشياء ولم تعد مواقف • ان الموقف لا يكون كذلك الا لأن له معناه ودلالته ، ولأنه يفرض على الوعى هذا المعنى وهذه الدلالة ، فيلزمه بانفعال معين ويفرض عليه عاطفة خاصة •• فليس الانسان اذن حرا فى أهوائه وفى انفعالاته وفى عواطفه ، وانما هو خاضع لنوع من الحتمية الاجتماعية déterminisme sociologique التى تفرض عليه أحاسيسه وأهواءه • وهذه الأهواء تقوم من جهة أخرى أساسا ثابتا ودليلا قاطعا فى مذاهب الحتميين لتؤكد نوعا من الحتمية هى الحتمية النفسية الفسيولوجية déterminisme psycho - physiologique التى سادت فى القرن التاسع عشر •• وبعبارة أخرى ان الموقف يفرض على الانسان هوى معينا ، وهذا الهوى يحتم على صاحبه سلوكا خاصا • ومن المستحيل أن نقيم فاصلا بين الموقف والهوى وفاصلا آخر بين الهوى والسلوك •• ان هذا الفاصل الذى يقيمه سارتر بمقتضى مقولة الانفصال واللاشاة لا يفسر الانسان من حيث هو كائن واحد بأهوائه ومن حيث هو كائن فى العالم وسط أشياء أخرى وله بالضرورة من هذا العالم مواقف معينة وأوضاع خاصة •

وكما يضع سارتر الحرية سابقة على الأهواء والانفعالات يضعها

كذلك ســـابقة على الارادة وعلى الأفعال الارادية • ونحن قد رأينا (فى الفصل الرابع) أن الارادة فى فلسفة سارتر هى مجرد تبرير عقلى يجىء لاحقا على الاختيار السابق الحر ، وأنها ليست بهذا الاعتبار الا أسلوبا من الأساليب التى نتخذهـا لانجاز الفعل ، هو اسلوب التروى أو التأمل ، وهو يتم بواسطة انعكاس الوعى على شروعه دون أن ينال من حرية الوعى فى هذا الشروع • ولكننا رأينا أيضا ـ فى نفس الموضع ـ أن الارادة والفعل الارادى تتطلبان ظهور وعى متأمل يلمس الحافز كما لو كـان موضـــوعا ويقصده كموضوع نفسى خلال الوعى المتأمَّل . كأن هناك نوعاً من الانفصال بين الوعى المتأمِّل وبين الوعى المتأمَّل . ومثل هذا الانفصال يعنى فى اعتبار الارادة مجرد تبرير عقلى بطريق أنعكاس الوعى على مشروعه السابق وبين أعتبار الارادة متضمنة لنوع من الملاشاة والانفصال بين الوعى المتأمِّل والوعى المتأمَّل . وذلك لأن نفس عملية انعكاس الوعى على مشروعه تعنى أن الوعى ينفصل عن ذاته ويتأمل ذاته بمقتضى هذا الانفصال • ولكن الذى يهمنا هو استخراج سارتر لقضية الحرية من الأعتبارين السابقين بمعنيين مختلفين كل الاختـــلاف : فهو ـ بحسب الأعتبار الأول ـ يجعل الحرية سابقة منطقيا على الارادة من حيث ان الارادة هى مجرد تبرير عقلى يتخلل ضمن المشروع الأساسى الذى يختاره الوعى بمحض حريته ، ويجىء لاحقا على هذا الاختيار ، فلا تكون له من ثمة غير قيمة المطن • أما بحسب الاعتبار الثانى فان سارتر يجعل الحرية مترتبة على الارادة من حيث هى ترو أو تأمل يتأسس ـ كغيره من ظواهر الوعى ـ بانفصاله مما هو كائن وشروعه نحـــو ما لا يوجـد بعد ، أعنى بانفصال الوعى من ذاته ومن ماضيه ومن الأشياء حوله كمـا يقضى بذلك التركيب الأنطولوجى للوعى •

نستطيع اذن أن نقول أن الارادة عند سارتر تعنى من جهة تأمل الوعى وعزمه على تحقيق مشروع سبق أن قام باختياره ، وهى تعنى من جهـــة أخرى نفس اختيار الوعى لمشروعه • انها تعنى ـ من حيث هى ارادة فعلية ومن حيث ان الفعل الارادى يتم حاليا ـ مجرد تأمل الوعى وتحقيقه للمشروع الأصلى الذى هو تعبير عن حرية الوعى الأصلية • وهى تعنى أيضا ـ من حيث انها مترتبة على انفصـــال الوعى عن ذاته بصفة دائمة كما يقضى بذلك تركيبه الأنطولوجى ـ مجرد اختيار الوعى لذاته ولمشروعه الأصلى •

ومنا - بصدد هذا اللبس المتعمد من جانب سارتر بين ارادة هى تأمل وتحقيق آنى وبين ارادة هى اختيار دائم لمشروع أصلى - يمكننا أن نضع انتقادنا على قضية الحرية السارترية فى ارتباطها بالفعل الارادى. فليس الفعل الارادى - بحسب الاعتبار الأول - أى باعتباره تبريرا عقليا للفعل وتحقيقا آنيا له - الا تعبيرا عن تلقائية الكائن البشرى ، وهو ينتهى بنا - بهذا المعنى النفسى - الى نوع من الجبرية أو الحتمية السيكولوجية . وفى هذه الحتمية تظهر لنا فكرة المشروع بمثابة الأصل الذى تنبعث منه الأفعال الارادية ، وكأن هذه الأفعال الارادية ليست الا تعبيرا زمنيا عن المشروع الأصلى . والى هذا الحد فان سبق المشروع لا يتنافى مع اتصاله المستمر الوجودى . ولكن نفس اتصال المشروع يعنى ويتضمن نوعا من التعيين والتحديد ، فليس فى استطاعة الانسان الا أن يفعل فى ضوء مشروعه الأساسى وبمقتضى ما يملى عليه اختياره الأصلى وقصده الأول من أفعال ارادية . ولن يجدينا شيئا أن نقول انه قد يكون ضمن مشروع انسان ما ألا يعمل الا اذا فكر وتأمل ورفض واختار ، أعنى الا اذا كان حرا فى عمله ، فان ذلك لو صح على بعض الناس فانه ليس فى الأغلب سلوك الغالبية العظمى من الناس ، لا سيما أولئك الذين تسوقهم الحياة سوقا . اذن فالارادة - بالمعنى العملى وباعتبارها تأملا عقليا وتحقيقا آنيا للفعل - ليست الا تعبيرا عن التلقائية النفسية ، أعنى انبثاق الأفعال الانسانية من المشروع الأساسى الذى يعين هذه الأفعال ويحددها فينفى عنها بالتالى كل حرية ويخضعها لجبرية صارمة .

فاذا عدنا للمعنى الثانى - أى اعتبار الارادة تعبيرا عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، واعتبارها بالتالى اختيارا دائما لمشروع أصلى يترتب على قدرة الوعى اللاشيئية التى تقضى بانفصاله الدائم عن ذاته وانعكاسه على نفسه - فان الحرية الانسانية - بمعناها الأنطولوجى فى فلسفة سارتر - تظل قائمة ، ويظل الانسان موجودا حرا ، يقوم وجوده بفضل اللاوجود أو العدم الذى يرسله هو على العالم وعلى نفسه ، أى بفضل تحرره المستمر من جميع المقولات وبالأحرى من مقولة الجبرية ذاتها .

انه بالمعنى الأنطولوجي ، رغم ارتباطه بمشروعه الأصلي ، حر تماما فان هذا المشروع كله مصنوع من حلقات كلها اعدام وكلها ملاشاة وكلها حرية .

انتهينا اذن بالمعنى الأول — للارادة أى بالمعنى العملى الى أن الانسان خاضع لنوع من الجبرية النفسية . وانتهينا بالمعنى الثانى للارادة أى بالمعنى الأنطولوجي الى أن الانسان موجود حر بصفة دائمة . كأن الانسان بالمعنى الأنطولوجي ليس هو الانسان بالمعنى العملى . وفى حدود هذه النتيجة يمكن أن نوجه انتقادنا الى فكرة الحرية عند سارتر فى ارتباطها بالفعل الارادى : فليس الانسان فى فلسفة سارتر ، وكما أوضحنا منذ بداية دراستنا ، وعيا فارغا ولكنه وعى متجه الى الأشياء ، وهو بالتالى لا يوجد الا عن طريق انفصاله عن الأشياء وانفصاله عن نفسه وعن ماضيه . فاذا كان الانفصال والملاشاة كما تقرر فلسفة سارتر هو التركيب الأنطولوجي للوعى لم يكن بد من أن نقرر أن الانسان كائن أنطولوجي ، وأن اعتباره من الناحية الأنطولوجية ليس اعتبارا خارجا عن التجربة وعن الناحية العملية — الانسان فى صميمه كائن أنطولوجي . وليس هناك بالتالى أى مجال للفصل بين الانسان بالمعنى الأنطولوجي وبين الانسان بالمعنى العملى . والحق أن سارتر كان يمكنه أن يكتفى بالابقاء على الفعل الارادى من حيث هو تعبير عن خاصية الوعى الأساسية ، أى من حيث هو تعبير عن انفصال الوعى مما هو كائن وشروعه نحو ما ليس يوجد بعد . ولكن سارتر آثر أن يشير الى المعنى العملى للارادة ، وأن يجعل من الفعل الارادى تأملا عقليا وانعكاسا على الذات . وهذا المعنى بالذات ، أعنى الارادة من حيث هى تأمل عقلى وانعكاس من الوعى على ذاته ، لا يجعل للارادة من قيمة الا فى المذاهب العقلية التى تقر للانسان ماهية سابقة على وجوده ، نحصل عليها بالتجريد من تعييناتها المختلفة فى الأفراد المختلفين ، ويعمل الانسان فى حدود هذه الماهية ، فتكون ارادته حرة فى العمل وفى الاختيار فى نطاق هذه الماهية وبحسب قواها المختلفة ، ويكون التأمل الارادى تأملا فى هذه القوى المختلفة وليس تبريرا عقليا للمشروع الأصلى . أما فى فلسفة سارتر ، حيث يكون الانسان وجودا فحسب وليس حاصلا على ماهية سابقة يتروى فيما تنطوى عليه من قوى مختلفة ، فليس هناك من معنى لأى تروى أو

تدبر عقلى . ولذلك رأينا سارتر يجعل من الارادة بهذا الاعتبار مجرد تبرير عقلى يرتد الى الاختيار السابق أو الى المشروع الأصلى .

فاذا نظرنا فى هذا التدبر العقلى وفى الارادة باعتبارها انعكاس الوعى على ذاته وتأمله فى هذه الذات ، ظهر لنا استحالة هذا التدبر وهذا التروى من حيث هو قائم على مقولة الانفصال والملاشاة التى تقضى بانفصال للوعى عن ذاته وملاشاته لذاته . فنحن قد رأينا (فى الفصل الرابع ـ المقالة الأولى) أن انعكاس الوعى على ذاته يقضى بأن يكون ثمة انفصال بين الوعى المتأمِّل وبين الوعى المتأمَّل . وليس هناك فى الواقع أى تعارض بين الواقع القضاء المبرم على المشروع الأصلى وليس انجاز هذا المشروع على نحو ما يرى سارتر . فاذا كان الوعى ينفصل عن ذاته فهو ينفصل بالتالى عن مشروعه وعن اختياره الأصلى السابق ويصبح خلوا من أى حافز على العمل . لقد قرر سارتر « أن مجرد التأمل الارادى بمقتضى ما فيه من انعكاسية يقوم بالتعليق بصدد الدافع ، فهو يوقفه ويضعه بين قوسين » (١٤) . ونحن نرى أن تعليق الدافع أو وضع المشروع الأصلى بين قوسين انما يعنى القضاء عليه . ان التدبر العقلى أو التروى الارادى يعنى انعكاس الوعى على ذاته وتأمل هذه الذات ، لا عن طريق الانفصال عنها ، وانما بالعكس عن طريق الاتصال بها والاندماج معها . فهذا هو السبيل الوحيد للابقاء على المشروع الأصلى وعدم القضاء عليه ، وهذا هو ما لا تفسره مقولة الانفصال ، وانما تفسره بالأحرى مقولة الاتصال والاندماج التى قررنا وضعها فى أول هذا الفصل تعديلا لبعض مواقف سارتر الأساسية .

وقد أتيحت لسارتر مناسبة ممتازة يستبدل فيها مقولة الاتصال بمقولة الانفصال ، وذلك بصدد دراسته لفكرة الموت . ولكن سارتر آثر الابقاء على الانفصال ، وفى نفس الوقت جعل هذا الانفصال لا يلحق بالموت لأنه جعل الموت شيئا خارجا عن الوعى ولا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى الذى هو انفصال وملاشاة وشروع . ونحن قد رأينا أن الشروع هو شروع نحو المستقبل ، وأن حرية الوعى هى فى تجاوزه المستمر

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 528.

نحو المستقبل ، بينما الموت هو اعدام للوعى ، وليس من ثمة حاصلا على أى مستقبل - انه أمر خارجى ينتقل بالذات الى اللاوجود وليس - كما تصور هيدجر - امكانية الوعى المطلقة • هكذا جعل سارتر من الموت واقعا عارضا خاليا من المعنى لأنه منعدم المستقبل بينما المستقبل وحده هو الذى يحمل المعنى •

وليس من شك فى أن الذى حدا بسارتر أن يجعل من الموت شيئا خارجا عن الذات لا تلتقى به اطلاقا حرية الوعى هو عجز مقولة الانفصال ، التى جعل منها التركيب الأنطولوجى للوعى ، عن تفسير الموت من حيث هو متضمن فى الوجود الانسانى وباطنى فى الحياة • وهنا نتساءل : هل الموت حقيقة كما يرى سارتر حادث عارض خارج عن الحياة ومتعال عليها أم أنه بالعكس حادث جوهرى فى الحياة وعنصر مقوم للوجود ومتضمن فيه ؟ أن نظرة سارتر للموت لا تستقيم الا اذا كان الانسان أصلا موجودا بصفة دائمة والى الأبد ، أى الا اذا كان المفروض أن الانسان يعيش ولا يموت أبدا • وذلك لأن اعتبار الموت حادثا خارجا عن الحياة يعنى ضمنا أن الحياة عند الكائن الحى ليست متضمنة للموت ، وليس هناك بالتالى ما يمنع منطقيا من أن تستمر بدون أى توقف ، ما دامت هى حياة فحسب وليس فيها ما يحتم عليها أن تقف عند حد معين • انها تصبح عند الكائن الحى كل شىء وليس فيها ما يؤذن بانتهائها ابدا • ولكن الذى لا شك فيه هو أن كل انسان يموت • وهذه حقيقة لا مجال اطلاقا للشك فيها ، فالموت هو أمر ضرورى لكل انسان • وهو لا يتم الا فى الزمن ، أعنى أنه لا يتم الا حين ينتقل الانسان من لحظة كان فيها حيا الى اللحظة التى يموت فيها • فالموت يقتضى اذن وجود الزمان باعتبار لحظاته فى تقض مستمر • ونحن قد رأينا - فى فلسفة سارتر ذاتها - ن الزمانية ليست شيئا عارضا بالنسبة للانسان ، وانما هى مقومة لوجوده وجوهرية بالنسبة له • ومن هنا كان الموت - فى ارتباطه ارتباطا جوهريا بالزمن - مرتبطا بالانسان كذلك ارتباطا جوهريا •

وقد استطاع هيدجر أن يكشف عن هذه الحقيقة ، أعنى حقيقة كون الموت عنصرا جوهريا فى الوجود الانسانى ، عن طريق آخر غير

طريق الارتباط بين الانسـان والزمانيـة وبين الزمـانية والمـوت ، وهـو طريق النظـر فى امكانيات الانسـان ، أى فيمـا هو متـوقـع ومحتمل ولم يتحقق بعد ، والكشف عن الموت باعتباره أعلى امكانية للانسـان يمتنع بمقتضاها امتناعـا مطلقا عن الوجـود . ولسـنا هنا بسبيل النظر فى فلسفة هيدجـر ، ولكن الذى يهمنا هو أن هيدجـر - بوصوله الى هـذه الحقيقة - قد استطاع أن يتنـاول المـوت بدراسـة رائعة حقـا ، بينما ظل سـارتر فى نطـاق النسـق الذى أقـامه يتلاعب بمجـموعة من الألفـاظ والقضايا التى هى حقيقـة متسقة فيمـا بينها ولكنها أبعـد ما تكون عن لمس الواقـع أو ادراك الوجـود فى عناصره الجوهرية .

فاذا كنـا قد رأينا - بمقتضى ما يترتب على فلسفة سـارتر ذاتها ، وبخـلاف ما يرى سارتر - أن المـوت هو عنصر جوهرى فى الوجود الانسانى استحال بالتالى أن تقوم مشروعات الانسـان مستقلة عن الموت واستحال أن يكون الموت خارجا عن حـرية الوعى . وهنا نتسـاءل أى المقولتين : الانفصـال أم الاتصـال - هى التى تفسر حقيقـة المـوت باعتباره - على نحـو ما قررنـا - عنصرا جوهريا مقـوما للوجـود الانسـانى ؟

وللاجـابة على مثل هـذا السؤال ينبغى أن ننظـر أولا فيما يمكن أن يترتب على مقولة الانفصال اذا نظرنا الى الموت ، لا كمـا يفعل سـارتر باعتباره أمرا غريبا عن الوعى وخارجا عنه ، وانما باعتباره عنصرا جوهريا مقوما للوجـود الانسـانى ، وأن ننظر ثانيا فيما يمكن أن يترتب على مقـولة الاتصـال اذا نظـرنا الى المـوت بنفس الاعتبار .

فاذا كانت مقولة الانفصـال والملاشـاة هى المقـولة الوحـيدة التى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، وكان المـوت عنصرا جوهريا مقـوما لوجود الوعى ، ترتب على ذلك أن الوعى ، وكان المـوت عنصرا جوهريا مقوما حيث هو موجـود مائت ليشرع نحـو الوجـود المستمر فى المسـتقبل . وبعبارة أخرى يستطيع الانسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى أن يظل دومـا فى انفصال وملاشاة لحالته الراهنة حتى اذا كانت حالته هى حالة المحتضر . بهـذا يستطيع الانسان أن يفر من الموت وأن ينظـر اليـه كشىء ينفصـل عنه ويضفى عليه ما يشـاء من معنى . وهو يستطيع من جهة أخرى أن ينفصل

عن وجوده ليشرع فى الانتحار فلا يبلغه اطلاقا ، لأنه حين ينفصل عن وجوده ينفصل ضمنا عن موته الذى هو من عناصر الوجود • الى مثل هذه النتائج المتناقضة والمتعارضة مع الواقع ينتهى اذن تحليلنا لفكرة الموت باعتبارها من مقومات الوجود الجوهرية وباعتبار الانفصال هو التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجى للوعى •

فاذا عدنا لمقولة الاندماج والاتصال ونظرنا الى الموت من حيث هو مقوم للوجود ومتضمن فيه ظهر لنا الوعى على انه وجود وعلى أنه فى نفس الوقت وجود صائر الى الموت • وهنا ينبغى أن نلاحظ أننا لم نقل وجود وموت فى نفس الوقت ، وذلك لأن الموت متضمن فى الوجود لا من حيث هو موجود بالفعل وانما من حيث هو احتمال بحت لرفع الوجود ، فهو لا يمكن أن يكون موجودا أو أن يقال عنه انه موجود • ان الموت هو عدم الوجود ، والعدم لا يكون الا برفع الوجود لا بوضعه • واذن فالوعى هو وجود متضمن لامكانية الموت ، والانسان هو موجود متقوم بهذا الوجود ومندمج فيه وفى نفس الوقت هو موجود صائر الى الموت ومتقوم بهذه الخاصية الجوهرية أعنى خاصية الصيرورة نحو الموت•

خلاصة الأمر اذن هى أن مقولة الانفصال لا تفسر لنا الموت باعتباره عنصرا فى الوجود ، بينما يصبح هذا التفسير ممكنا اذا قلنا بمقولة الاتصال والاندماج • ولكن سارتر — كما رأينا — قد جعل من الموت شيئا خارجا عن الوجود وعن الكائن الواعى • وهو قد اضطر لأن ينظر للموت بهذا الاعتبار ليستقيم تفسيره له بمقتضى التركيب الأنطولوجى للوعى أى بمقتضى مقولة الانفصال واللاشاة • فهل استقام له حقيقة تفسير الموت على هذا النحو ؟ لقد جعل سارتر الموت شيئا خارجا عن الوعى حتى لا يحد به من حرية الوعى • وهنا نتساءل من اين تأتى حرية الوعى فى فلسفة سارتر ؟ انها تأتى من قدرة الوعى على الانفصال عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشياء حوله • ولكن الموت لا يرجع الى هذه أو الى أى واحدة منها • انه — فى فلسفة سارتر — خارج عن الوعى • فالوعى اذن لا ينفصل عنه ولا يكون بالتالى حرا ازاءه • ان حرية الوعى قاصرة فى فلسفة سارتر على صدورها من نفس قدرة الوعى على الانفصال ، وليس لها من مصدر آخر غير هذا المصدر فى هذه

الفلسفة . والانفصال ليس تركيبا عاما للوعى ، أعنى أن الوعى لا ينفصل عن الوجود بصفة عامة ، وانما هو ـ كما يقول سارتر (١٥) ـ انفصال عن شيء بالذات معين وفردى ، أى أنه انفصال عن هذا ـ الوجود هنا . ولكن الموت كما يقول سارتر هو خارج عن الوعى وخارج عن مجال انفصال الوعى . فالنتيجة الحتمية لذلك هى أن الوعى ـ من حيث هو انفصال حر ـ ليس حرا ازاء الموت لأنه لا ينفصل عنه . لقد أراد سارتر أن يبقى على حرية الوعى آمنة مطمئنة بعيدة عن الموت فجعل الموت خارجا عنها ـ جعل منه حدا لا يمكن لمسه أو ادراكه لأنه خارج عن الوعى . وهذا يعنى مباشرة أن الوعى لا يمكنه أن ينفصل عن الموت ما دام الموت بعيدا عن مجال ادراكه أو لمسه ، والوعى بالتالى لا يمكنه أن يكون حرا ازاء الموت لأنه لا ينفصل عنه .

ليس الانفصال اذن كافيا لتفسير الموت ، وليس التركيب الأنطولوجى للوعى كما يضعه سارتر هو التركيب الذى يبقى على الحرية الانسانية بدون أن يخفق فى تفسير الواقع . ونحن قد رأينا أن هذا التركيب قد أخفق فى تفسير المعرفة وارتباط الانسان بموقفه فى العالم وبجسمه وارتباطه بالماضى وبأهوائه وأخيرا بموته . لقد أخفق سارتر فى تفسير كل ذلك ، وكان لابد أن يخفق ، اذ أنه أقام فلسفة شاملة ، ولكنها قائمة على فكرة واحدة ، وليس هناك ما يقطع بصحتها .



---

(١٥) L'Etre et le Néant, p. 712.

رابعا نقد الحرية فى فلسفة سارتر

عرفنا ما يمكن أن يوجه من نقد الى الموضوعات الأساسية فى فلسفة سارتر والى المقولة الرئيسية التى تؤسس هذه الفلسفة • وعرفنا أن هذه المقولة تؤكد الحقيقة الرئيسية فى هذه الفلسفة وهى الحرية الانسانية • ونحن قد قررنا — فى أول هذا الفصل — اصطناع منهج معين فى النقد هو النظر داخل فلسفة سارتر بحيث نقصر نظرتنا على مقدمات هذه الفلسفة وعلى الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر ابتداء من هذه المقدمات وعلى النتائج التى ينتهى اليها • وبمقتضى هذا المنهج نظرنا — فى المقال الثانى من هذا الفصل — الى مقدمات فلسفة سارتر ، وظهر لنا امتياز الأنطولوجيا التى أقامها سارتر ، بحيث رأيناها تؤسس نسقا فلسفيا يكاد يكون خاليا من التناقضات الداخلية • ونظرنا — فى المقال الثالث من هذا الفصل — الى المقولة الرئيسية فى فلسفة سارتر ، وظهر لنا كيف يمكن التمزيق بفلسفة سارتر لارتكازها على مقولة واحدة دون أن يقوم وراء هذه المقولة أى تبرير عقلى • ونحن نريد — فى هذا المقال الأخير — أن ننظر الى الفكرة الرئيسية التى ينتهى اليها سارتر وهى فكرة الحرية الانسانية، ونتبين مميزات هذه الحرية وخصائصها المختلفة لنرى من ثمة قيمة هذه الحرية •

وأول ما يظهر لنا — بصدد هذه الحرية — هو أن سارتر يرتب الحرية الانسانية على التركيب الأنطولوجى للوعى ، بحيث لا يملك الانسان — بمقتضى هذا التركيب — الا أن يكون حرا ، وبحيث يظهر لنا بالتالى أن خاصية الحرية الأولى فى فلسفة سارتر هى أنها حرية أنطولوجية • فما معنى الحرية — بالمعنى الأنطولوجى — فى فلسفة سارتر ؟

أن الوجود الانسانى هو فعل مستمر • وبموجب هذا الفعل يتحرر الوعى باستمرار من ذاته ومن العالم ويشرع نحو المستقبل • فتحرر الانسان المستمر ليس شيئا غير الوجود الانسانى ذاته ، — انه التحقيق العينى أو الانجاز المحسوس الذى يعبر عن معنى الوجود الانسانى • ومن هنا كانت الحرية الانسانية — فى فلسفة سارتر — مرادفة للوجود الانسانى ، — انها

ليست صفة يتصف بها الانسان ويمكن بالتالى أن ترتفع عنه ، وانما هى نفس الوجود الانسانى من حيث هو فعل مستمر • وبما أن هذا الفعل هو الصيغة العينية للتركيب الأنطولوجى الخاص بالانسان فالحرية الانسانية هى عين التركيب الأنطولوجى • أنها ليست اذن ذلك الاختيار المروى السابق على الفعل ، لأنها ـ من حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى ـ سابقة على كل ترو وعلى كل اختيار • حقيقة ان سارتر يعتبر هذا السبق سبقا منطقيا فحسب ، وذلك لأن الحرية عند سارتر هى قائمة ومتصلة فى حياة الانسان كلها • ولكن الحرية من ناحية أخرى ـ وكما عرفنا ـ تقوم فيما وراء التروى الارادى ، « فعندما أتروى يكون الأمر قد قضى » ، بحيث لا تنبع قيمة هذا التروى الا من الاختيار الحر السابق منطقيا على فعل التروى • والحرية بهذا الاعتبار ـ ومن حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى ـ سابقة على كل أفعال الانسان وعلى كل رغباته وكل اختياراته • فهى اذن سابقة على نفس الوجود العينى للانسان ، أى على ممارسة الانسان لفعل الوجود • كأنها اذن حرية منفصلة عن الانسان ، وكأن الانسان بالمعنى الأنطولوجى ينفصل عن الانسان بالمعنى التجريبى ويختلف عنه •

لقد أراد سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية والح فى معنى الحرية حتى وصل به الالحاح الى أن جعلها حرية منفصلة عن الانسان ومنعزلة عنه ، فأصبحت بالتالى زائفة خالية من كل قيمة • فاذا نظرنا الى هذه الحرية من الناحية الأنطولوجية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألمانى • أما اذا نظرنا اليها من ناحية ممارستها الفعلية فانها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الكائن البشرى اندفاعا شبيها بالتلقائية • كأن سارتر اذن يقترب من مفهوم الحرية بالمعنى البرجسونى ويجعل منها تعبيرا عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة • ومثل هذا التصور للحرية يخلط بين التلقائية وبين الحرية ، ـ وليست التلقائية الا نوعا من الحتمية أو الجبرية • فكأن سارتر ، وقد عاد لمفهوم برجسون عن الحرية ـ ينتهى

الى نقيض الحرية ويضع الجبرية أساسا سابقا عليها • ومن هنا كان الانسان فى فلسفة سارتر مدانا بالحرية أو مجبرا عليها • وهذه الصيغة الأخيرة هى التى تعبر فى شطرها الأول - اى فى كون الانسان مجبرا أو مقسورا - عن التركيب الانطولوجى للوعى ، كأن هذا التركيب الذى يجعل منه سارتر شرطا سابقا لامكان الحرية لا يعبر فى الواقع الا عن الشطر الأول من عبارة سارتر وهو الشطر الذى يؤكد أن الانسان مجبر • واذن فالتركيب الأنطولوجى للوعى لا يعبر عن حرية الانسان وانما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الانسان لنوع من القسر أو الادانة ، بحيث يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية •

وهنا نتساءل عن سبب هذا التناقض بين ما يهدف اليه سارتر وما ينتهى اليه • هل يرجع هذا التناقض الى نفس السياق الفلسفى الذى يصوغه سارتر ليعبر به عن فلسفته ؟ أعنى هل يرجع الى خطأ فى النسق الاستدلالى الذى يؤسس أنطولوجيا سارتر عن الكائن البشرى ؟ أم هل يرجع الى نفس المقدمات التى يبدأ منها سارتر هذا النسق الاستدلالى ؟ أم هل يرجع الى معنى الحرية كما يفهمها سارتر وكما يهدف اليها فى فلسفته ؟

لقد عرفنا فى المقال الأول من هذا الفصل أن الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر تؤسس نسقا فلسفيا استدلاليا ممتازا ، وأن سارتر يقيم هذا النسق بعقلية رياضية ديكارتية وبذكاء استدلالى حاد • ومن هنا قلما يشعر القارئ لفلسفة سارتر بموطن هذه الأخطاء • بل ان سارتر فى الواقع يوطد مركزه - كفيلسوف - بسبب قدرته الفائقة على اقامة مذهبه فى صيغة نسق استدلالى يعتمد اعتمادا تاما على البرهنة العقلية • واذن فليس النسق الاستدلالى أو ما يمكن ان يكون فيه من خطأ هو علة لهذا التناقض بين الحرية التى يهدف اليها سارتر والجبرية التى ينتهى اليها •

وعرفنا فى المقال الثانى من هذا الفصل أن المقدمات التى يختارها سارتر هى مقدمات عسفية وأن هذا الاختيار العسفى ينصب بالذات على مقولة اللاشاة والانفصال أى على نفس التركيب الأنطولوجى للوعى • ونحن قد رفضنا هذه المقولة من حيث هى التركيب الوحيد للوعى وأضفنا اليها مقولة

الاندماج والاتحاد · والواقع أن سارتر قد عبر (كما رأينا فى الفصل الخامس _ المقالة الثالثة) عن فكرة الاندماج هذه ولكن فى صيغة أخرى ، فجعل موضوع الاندماج هو نفسه مجال الحرية · لقد ذهب سارتر الى أن الحرية لا تتجلى الا فى مواقف ، فالموقف هو الشرط اللازم للحرية وهو المجال الوحيد لها · وبما أن هذا المجال هو الشرط اللازم لحرية الوعى فالوعى مرتبط ضرورة بالمجال الذى ينفصل عنه ، أى بالموقف الذى يكون الوعى حرا إزاءه · لقد عرفنا أن مقولة الانفصال تقتضى التحرر المستمر ، ولكنا عرفنا ، من جهة أخرى ، أن مجال الحرية _ كما أراد سارتر أن يكشف عنه وكما عرضنا له فى الفصل الرابع _ يتحدد بالمواقف المختلفة ويضيق فى حدود هذه المواقف ، بحيث يصبح مفهوم الحرية عند سارتر هو أن يضطلع الانسان بالموقف الذى يوجد فيه · وهنا نجد أنفسنا ازاء الاجابة عن تساؤلنا الثالث وهو الخاص بمفهوم الحرية فى فلسفة سارتر ·

لقد جعل سارتر الحرية الانسانية سابقة على كل تدبر أو تبرير عقلى وعلى كل حافز نفسى ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر تعبيرا عن تلقائية الكائن البشرى تلقائية آلية لاعقلية ، فان نفس التبريرات العقلية لاحقة على الاختيار ، وخالية بالتالى من أى معنى أو دلالة ، لأن الاختيار نفسه هو الذى يضفى عليها معانيها ودلالتها · فالاختيار اذن لا يختلف عن مجرد التلقائية اللاعقلية · وهذه التلقائية لا تتميز فى فلسفة سارتر عن الفعل الآلى البحت ، لأنها تصبح _ فى هذه الفلسفة _ مجرد حركة لا مجال فيها للتروى أو التعقل ، ولا تفترق بالتالى عن حركة الجماد أو الآلة · ونحن قد شبهنا هذه الحركة التلقائية فى فلسفة سارتر بفكرة الصيرورة فى فلسفة برجسون ، أى بفكرة العفوية التلقائية البحتة التى تعبر عن الحرية فى فلسفة برجسون · ولذا ينبغى علينا أن نميز مباشرة بين معنى التلقائية فى حدود فلسفة سارتر ومعنى التلقائية فى حدود فلسفة برجسون : فان برجسون يعود بالتلقائية الى فكرة الخلق(٣) والابداع ، ومن هنا كان تشبيهه للفعل الحر بالعمل الفنى الذى هو خلق وابداع · فكأن برجسون يرتفع بمعنى التلقائية الى فكرة أسمى هى فكرة

---

(٣) Henri Bergson : Essai sur les Données Immediates de la Conscience, p. 129-130 et L'Evolution Créatrice, p. 7-8

الفعل الخالق المبدع . أما سارتر فيقتصر على جعل هذه التلقائية تعبيرا عن الوجود الانسانى من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الأنطولوجى للوعى.

لقد أراد اذن سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية ، واتخذ من مقولة الملاشاة أساسا أولا لهذه المحاولة ، فانتهى الى تأكيد التلقائية البحتة والعفوية الخالصة ، — وهذه العفوية هى فى الواقع ما يؤسس مفهوم سارتر عن الحرية الانسانية .

رأينا أن سارتر يرتب الحرية الانسانية على التركيب الأنطولوجى للوعى بحيث لا يملك الانسان — بمقتضى هذا التركيب — الا أن يكون حرا . ومن هنا كانت الخاصية الثانية للحرية الانسانية عند سارتر هى أنها واقع عارض une facticité ، بمعنى أن الانسان مجبر على الحرية أو مقضى عليه بأن يكون حرا . ومن هذه الناحية امكننا أن نقول ان الحرية السارترية هى حرية اضطرارية ، فالوعى مضطر لأن يختار ، ورفض الاختيار انما هو نوع من الاختيار — انه اختيار سلبى .

وهنا نتساءل هل يشعر الانسان بذلك ؟ أعنى هل يشعر بأنه حر فى اختياره ويشعر فى نفس الوقت بأنه مقسور على هذه الحرية ؟ يقول سارتر ان الانسان قد يشعر بهذه الحرية فيصيبه الجزع والقلق ، وهذا هو السبب فى أن الكثرة الغالبة من الناس تحاول الفرار من هذه الحرية، فتلتمس بشىء من سوء النية سبيلا لهذا الفرار : منهم من يلجأ الى السلوك الاجتماعى المتواضع عليه من حيث ان السلوك الاجتماعى يضفى على الحياة انسجامها وانتظامها فيشيع فيها الاطمئنان ويخلع عنها القلق . ومنهم من يلجأ الى العلم من حيث ان العلم ينظر فى الماهيات الثابتة ويضع القوانين ليثبت الحقائق ويحكم المستقبل فلا يجعله مثارا للقلق . ومنهم من يلجأ الى السحر من حيث ان السحر اعتقاد فى وجود الأشياء والماهيات الثابتة التى نستطيع أن نبقيها عن طريق تسميتها . ومنهم كذلك من يلجأ الى الجنون من حيث ان الجنون خلق لعالم آخر أو اعتقاد فى وجوده وأننا نعيش فيه بغير قلق . وهم جميعا اما أن يحاولوا الفرار من الحرية ، على نحو ما يفعل القذرون أو الجبناء كما رأينا (فى الفصل الثانى — المقالة الثانية) ، واما أن يخرجوا على الأوضاع

المألوفة والقوانين العلمية الموضوعة والنظم الأخلاقية المتعارف عليها فيعانوا بالتالى ذلك الجزع والقلق • وفى كلتا الحالتين يشعر الانسان بأنه مقسور على هذه الحرية (٤) •

وهنا تبزغ لنا مجموعة تساؤلات يلوح أنها تكشف عن تناقضات داخلية بصدد معنى الحرية فى نطاق فلسفة سارتر ولا نجد عنده أى اجابات ترفع هذه التناقضات •

وأول هذه التساؤلات هو ذلك التساؤل الخاص بقيمة هذا الشعور لقد قلنا ان الانسان يشعر بأنه مقسور على هذه الحرية • وسارتر لا يعطى لهذا الشعور الأهمية اللازمة ، والتى كانت تقتضى منه أن يوازن بين هذا الشعور وبين التركيب الأنطولوجى للوعى • ان هذا التركيب يقضى بأن يكون الانسان حرية مستمرة • ولكن الشعور بالقسر كان يقضى من جهة أخرى أن يلاشى من قيمة هذه الحرية • وبعبارة أخرى كيف يشعر الانسان بأنه حر ويشعر فى نفس الوقت شعورا مناقضا بأنه مقسور على هذه الحرية ، ان الصيغة التى يضعها سارتر نفسه تعبر بوضوح عن هذا التناقض حين يقول : « اننا مدانون بالحرية » •

أما اذا لم يشعر الانسان بحريته ، أى عندما يعيش حياة القذرين les salauds فينساق مع قواعد المجتمع الرتيبة ويفر — عن طريق سوء النية — من حريته ومن شعوره بالحرية — عندئذ يبزغ التساؤل الثانى حيث تبدو لنا هذه الحرية وكأنها خالية من كل معنى ومن كل قيمة • حقيقة أن سارتر يجعل الانسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى حرا فى أن يفر من حريته ، ولكننا نتساءل ما قيمة الحرية التى نستطيع ان نفر منها ؟ ان فى قولنا عن الانسان انه يفر بحريته من حريته تناقضا يشبه تماما التناقض السابق الذى رأيناه فى قولنا عن الانسان انه مقسور على حريته •

وهنا ننتقل مباشرة الى التناقض الثالث فنتساءل مرة أخرى كيف يكون

---

(٤) ليس من شك فى ان هذا الشعور بالقسر يظهر بصورة اكثر حدة عند الفئة الثانية — فئة الذين يضطلعون بحريتهم ويشعرون بالقلق والجزع ازاء هذه الحرية •

الانســان مقسورا على الحرية ويمكنه فى الوقت نفسه أن يفر من هذه الحرية؟ حقيقـــة أن هاتين الصيغتين تعبران عن حالتين وجـوديتين عند ســارتر ، ولكنهمـا رغم ذلك — وكذا تكشف عنهما فلسفة ســارتر — لا يلتئمان معا فى فلسفة واحدة ، لأن كون الانسان مقســـورا على الحرية يعنى أنه لا يمكن أن يفـر من هذه الحرية التى هو مقســور عليها ٠

فاذا عدنا للصيغة الأولى — أى كون الانســان مقسـورا على الحرية — باعتبار هـذه الصيغة هى التعبير المباشر عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، برزغ تســاؤلنا الرابع وبدا لنــا أن ثمــة تناقضا بين هذه الصيغة وبين القضية الأساسية فى الفلسفة الوجودية وفى فلسفة سارتر بوجه خاص ، وهى القضية التى ألــح عليها سارتر فى « الوجودية فلسفة انسانية » ، وأكـد فيهـــا أن الوجـــود الانسانى سابق على الماهية الانسانية ٠ فبمقتضى هذه الصيغة ليســت هنــاك أى طبيعة انسانية تســـبق الوجـــود من حيث هو فعـل مستمر ٠ وســارتر يجعل الحرية الانسانية مترتبة مباشرة على كون الانسان خاليا من أى طبيعة أو ماهية انسانية ولكنــه فى نفس الوقت يجعـل ماهيــة الانسان قائمــة فى هـذا الخلو من الطبيعة الانسانية ٠ أعنى ان سارتر يجعل الانسان خاليا من أى ماهية انسانية ويعـود فى نفس الوقت يجعـل له ماهية معينة هى الحرية أى هى نفس التركيب الانطولوجى للوعى اى الانفصـــال المستمر الذى يتيح مجــال الحرية ٠ سارتر اذن ينفى من جهة الماهية الانسانية وهو يؤكد من نفس الجهــة ماهية انسانية معينة هى الانفصـــال المســتمر والحرية المستمرة ٠ وبعبارة أخر يجعل سارتر الانسان خاليا من أى ماهيــة انسانية ويشتق من هذا الخلو ما يتناقض معه تماما اذ يجعل ماهية الانسان هى كونه مقسورا على الحرية ٠ وهنا نتساءل كيف يشتق سارتر من قضيته الرئيسية ما يناقض هـذه القضية ؟ ان قــول سارتر بأن الوجـود الانسانى يســـبق الماهية يعنى انه يقــرر خلو الانســان من الماهيــة الســابقة على الوجـود ٠ أما قوله بأن الانســان من حيث تركيبــه الأنطولوجى مقسور على الانفصــال وبالتالى على الحرية فيعنى أنه يقــرر أن ماهيــة الانســـان هى الحرية ٠ كأن سارتر يقول ان الانسان خال من الماهية الانسانية وأن الانسان فى الوقت نفســه حاصــل على ماهية معينة هى الحرية — وفى هذين القولين تناقض صريح ٠

عرفنا أن الخاصية الأولى للحرية الانسانية هى أنها حرية انطولوجية، وعرفنا بالتالى أن الخاصية الثانية لهذه الحرية هى أنها واقع عارض. والخاصية الثالثة مترتبة أيضا على نفس التركيب الأنطولوجى للوعى. فبموجب هذا التركيب لا يكون الانسان أحيانا حرا وأحيانا غير حر، وهو لا يكون فى بعض أفعاله مطلق الحرية وفى أفعال أخرى قليل القدر من الحرية وفى أفعال ثالثة معدوم الحرية، وانما هو حر دائما وفى جميع أفعاله وازاء جميع أهوائه وفى جميع المواقف. فالخاصية الثالثة اذن للحرية عند سارتر هى أنها حرية مطلقة. وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الاطلاق والشمول فى مفهوم الحرية الانسانية عند سارتر يتعارض مع فكرة أخرى تعتبر من أهم الأفكار فى فلسفة سارتر وهى فكرة العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر. فاذا كان الوعى حرا بمقتضى تركيبه الأنطولوجى ازاء جميع المواقف تضمن ذلك أيضا حرية الوعى ازاء الآخر. ولكن الآخر — كما رأينا — هو وعى مثل الأنا حاصل بمقتضى نفس التركيب الأنطولوجى على الحرية المطلقة بنفس المفهوم السابق. ومن هنا كانت العلاقة — التى رأيناها فى الفصل الثالث — بين حرية الأنا وحرية الآخر. وقد عرفنا فى ضوء هذه العلاقة أن الأنا قد يفقد حريته ازاء الآخر أو بالعكس قد يستحوذ على حرية الآخر. واذن فيبدو أن حرية الوعى ليست مطلقة ازاء جميع المواقف، فان ثمة موقفا هو وجود الآخر يحد من هذه الحرية. كأن اذن هناك تعارضا بين خاصية الاطلاق والشمول فى حرية الوعى وبين تحدد هذه الحرية فى ضوء حرية الآخر. وهنا نعود الى نفس التركيب الأنطولوجى للوعى فنجد أن الوعى حر بموجب هذا التركيب فى أن يقبل تحدده بواسطة حرية الآخر وأن يختار هذا التحدد، كما أنه حر فى أن يرفضه وأن يختار الاحتفاظ بحريته. كذلك الآخر حر فى أن تتحدد حريته بواسطة حرية الأنا، كما أنه حر فى أن يظل محتفظا بحريته. واذن فحرية الوعى هى حرية سابقة على فكرة الارتباط بحرية الآخر. انها حرية أنطولوجية مترتبة على التركيب الأنطولوجى للوعى الذى يقضى بأن يكون التعريف الأول للانسان هو أنه موجود ينفصل عن ذاته وعن الماضى باستمرار. ولذلك يقول سارتر : « ان الحرية من حيث هى تعريف الانسان ليست متعلقة بحرية الآخر » (٥).

---

(٥) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 83

ومن هنـا كانت خاصية الشمول والاطـلاق فى حرية الوعى سـابقة من الناحية الأنطولوجية على فكـرة الارتباط بين حرية الأنـا وحرية الآخـر ، وهذا هو ما يرفع التناقض الذى لاح لنا أول الأمـر أنه قائم بين الفكرتين : فكرة الاطلاق فى معنى الحرية وفكـرة الارتبـاط بحرية الآخر ٠

فاذا عدنا الى معنى الاطلاق فى الحرية الانسـانية ونظرنا الى الانسـان باعتباره حـرا بهذا المعنى الشـامل ، وبحيث لا يمكن أن نقـول عن أى فعـل انسـانى انه خارج عن الحرية ، ترتب على ذلك أن الانسان حر كذلك فى الأفعـال التى يحاول بمقتضاهـا أن يفر من الحرية ، لان هذه الأفعـال هى ــ بعد كل شىء ــ صـادرة عن الوعى ، والوعى حر باطـلاق ٠ أن هـذه الأفعـال التى يقوم بهـا الانسان ــ كما أوضحنا فى الفصل الثانى : المقـال الثانى ــ ليهرب بها من الحرية ، تصبح بموجب خاصية الاطلاق والشـمول أفعالا حرة ٠ كأن الانسـان اذن حـر فى هروبه من الحرية ٠ وهـذه الصيغة التى تعبر عن احدى مجـالات الحرية تكشف بوضـوح عن التناقض القائم فى مفهـوم الحريـة ٠ اذ كيف يكون الانسان حرا بالاطلاق وكيف يهرب من هذه الحرية ويتم هـذا الهروب بحرية أيضا ؟ ان مثل هذا التناقض هو فى الواقع نفس التناقض الذى سـبق أن رأيناه فى قول سارتر : « اننا مدانون بالحرية »٠ فقولنا : « ان الانسـان يهرب بحرية من الحرية » هو الصيغة المعكوسة لقولنا: « ان الانسان مقسور على الحرية » ، وذلك لأن كلا الصيغتين يحمـل نفس التناقض بين مفهـوم الحريـة فى الحـدين الموجـودين فى العبارة الواحدة ٠

وبالرغم من هذا التناقض فان الخاصية الثالثة للحـرية الانسانية ــ أى خاصية الاطلاق والشـمول ــ تظل مفهـومة ومقبولة فى نطاق النسـق الفلسـفى الذى يؤسسه سارتر ابتداء من مقولة اللاشـاة والانفصـال وكما يعرضه فى « الوجود والعدم » ٠ أما اذا انتقلنـا الى مقـال سارتر « الوجودية فلسفة انسـانية » فاننا نكتشف تناقضا صريحا بين الحرية بمعناها المطلـق وباعتبارها واقعـا عارضا وبين الحرية كشىء نريده ويسـتلزم شروطا معينـة لكى يمكننـا ان نريده ٠ فبعـد ان قـرر سارتر أن الانسان دائما حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجى ، وأن الانسـان ليس حاصـلا على أى طبيعة أو ماهيـة تحدد سلوكه وأفعاله ، وأنه بالتالى مدان بالحرية ، عـاد وقرر فى « الوجودية

فلسفة انسانية » أن « الحرية ليس لهـا غاية خـلال كل ظرف عينى سوى أن تريد ذاتهـا » (٦) ، وأن الانسان الذى يعرف أنه هو الذى يخلق القـيم لا يستطيع الا « أن يريد شيئا واحدا هو الحرية من حيث هى أسـاس لتلك القيم » (٧) . وينبغى أن نلاحظ أن عبـارة « يريـد الحرية » لم تأت فى هـذا النص عفـوا وبموجب السياق اللغـوى . والدليل على ذلك هو أن سارتر يستخدم فعـل « يريـد » vouloire فى صفحتى ٨٢ ، ٨٣ من « الوجوديـة فلسفة انسانية » ست مرات ، وكذلك يستخدم فى نفس الموضع فعلا آخـر يعنى أيضا الارادة أو الابتغاء هو فعـل « يسعى » recherchez .

وهنـا نتسـاءل : هـل الحريـة — فى فلسـفة سارتر — شىء يراد ويسعى اليه الانسان أم هى واقـع عارض ؟ وكيف يكون الانسان دائما حرا بمقتضى تركيبـه الأنطولوجى ويسعى فى نفس الوقت لتحصيل الحرية ؟ كيف يمكن أن تكون الحرية الانسانية حرية عـامة مطلقـة تشمل أفعال الانسان جميعها وفى نفس الوقت تكون موضوعا للارادة الانسانية يسعى اليها الانسان ويبتغى تحصيلها ؟ أحد أمرين : اما أن نعتبر ارادة الحرية — بمعناها الضيق (٨) — مجـرد تعبير آنى عن الحرية ذاتهـا — وفى هذه الحالة لا يتنافى اطـلاق الحرية مع اطلاق ارادتها ، ولكنها لن تكون لها فى ذاتهـا أى قيمـة وتعـود الى مجرد التروى الارادى . واما أن نعتبر ارادة الحرية — كما اعتبرها سارتر فى مقال « الوجودية فلسفة انسانية » — ارادة حقيقية تسعى لتحقيق الحرية وتحصيلهـا ، وفى هذه الحالة يقوم التناقض صراحة وضمنا بين الحرية من حيث هى تعريف الانسان وبين الحرية باعتبارها شيئا يريده الانسان ويسعى اليه . وربما كان هذا التناقض لا يرتفع الا اذا غضضنا النظر اطلاقا عن مقـال « الوجوديـة فلسفة انسانيـة » ، لا سيما وأن هذا المقال يثير اشكالات أعمق ، ويكشف عن تناقضات أكثر صراحة وحدة — على نحـو ما سنرى — بصدد العلاقـة التى يقيمهـا سارتر بين حرية الوعى وحرية الآخر .

هذه العلاقة التى كشفت عنها تجربة « الخجـل » — كما عرفنـا فى الفصل الثالث — والتى ينتهى سارتر خلال تحليله لهـا فى « الوجـود والعـدم » الى

---

(٦) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 82

(٧) Ibid., p. 82

(٨) راجع : الفصل الرابع — المقـالة الأولى .

انهـا علاقة صراع بين حرية الأنـا وحريـة الآخـر هى الخاصية الرابعة للحرية الانسـانية فى فلسفة سارتر ٠

ونحن قد عرفنا - حين نظرنا فى الخاصية الثالثة - أن الوعى حـر حرية مطلقـة وأن هذه الحريـة هى سابقـة من الناحية الأنطولوجية على ارتباطها بحرية الآخـر ، مما يترتب عليـه ان تظل العلاقـة بين حرية الأنا وحرية الأخـر علاقـة صراع ونزاع ٠ وهـذا هو ما ينتهى اليه سارتر فى تحليله لهذه العلاقـة فى « الوجـود والعـدم » : فهو ينتهى أولا الى أن الضمائر الواعيـة تكوّن كلا une totalité . وثانيا إلى ان هذا الكل هو كل غير مجموع المفـردات détotalisée بحيث يقوم بين هـذه الضمائر صراع يجعـل وجـود الآخـر بمثابة الجحـيم بالنسبة للأنـا ٠ هذه النتائج ، التى تظـل مفهومه فى نطاق النسق الفلسفى الذى يقيمه سارتر فى « الوجود والعدم »، يحاول سارتر أن ينتهى الى نقيضها فى مقاله « الوجودية فلسفة انسانية »، وأن يقيم اتصالا داخليا بين الضمائر الواعية ٠ ولكن هذه المحاولة تتضمن - رغم براعة العرض ولباقة الاقناع - تناقضا خفيـا فى غير موضع ٠ ولسنا فى حاجة الى اعتراف سارتر نفسه بذلك (٩) ، فان موقف سارتر فى هذا المقال، لا سيما بصـدد فكرة الذاتيـة subjectivité وفكرة الحريـة liberté هو من جهـة متناقض مع موقفـه فى « الوجـود والعـدم » ، وهو من جهـة أخرى لا يسير مع تطـور تفكير سارتر - على نحو ما أشرنا اليـه (١٠) - بطريقة منطقية ، وانما يظهر فيه تحول سارتر ، بطريقة فجة ودون تحليل منطقى ، تحولا فجائيا (١١) ينتقل به من الحرية والاختيار المطلقين الى نوع

---

(٩) ورد فى كتاب « المشكلة الخلقية والفكر عند سـارتر لفرنسيس جونسـون » ص ٤٦ Francis Jeanson : Le Problème Moral et la pensée de Sartre (éd. Sociales, 1947) أن سـارتر اعتبر هذا المقال بمثـابة غلطـة une erreur كما ورد فى كتاب « سارتر » لمؤلفه البيريس R. M. Albérès ص ٨٢ الملاحظة (١) أن المؤلف يعتقد أن سارتر اعترف بأن هذا المقال قام على عبارات تافهة وآلية ٠

(١٠) راجع الفصل الأول من (سنة ١٩٣٤ الى سنة ١٩٤٧) ٠

(١١) ينبغى أن نلاحظ أن ثمـة عاملين يلوح انهما تعـاونا على دفـع سارتر الى هذا التحول الفجـائى : العامل الأول : هو أن هذا المقـال الذى يظهـر فيه تحـول سارتر نحو فكـرة الالتـزام هو عبارة عن محاضرة

من الجبرية (١٢) أكون فيها بمقتضى الالتزام » مرغما على ارادة الحرية للآخرين ولى فى وقت واحد » (١٣) ٠

القاها سارتر بنادى الآن Club Maitenant ، وقصد بها الدفاع عن الوجودية ضد خصومها وبصفة أخص الماركسيين والكاثوليك ٠ ومن هنا أراد سارتر أن يلح على فكرة الالتزام ليرد عن الوجودية اتهامها بأنها فلسفة تبعد الانسان عن التضامن البشرى وتعزله عن العالم فتحصره فى وجوده الفردى (نفس المقال ص ١٠) ٠ ولا شك أن هذه الغاية من جهة سارتر كانت سببا أدى به الى الوقوع فى الخطأ فى غير موضع من هذه المحاضرة ٠

العامل الثانى : هو الظروف السياسية التى كانت تعانيها فرنسا أثناء معركة التحرير ضد الجيش النازى ٠ فنحن لا نجد فكرة الالتزام فى نتاج سارتر الا ابتداء من عام ١٩٤٣ — (هذا مع ملاحظة انه لم ينشر شيئا بين عامى ١٩٤٠ — ١٩٤٣) ٠ ففى سنة ١٩٤٣ صدرت لسارتر مسرحية « الذباب » ، كما صدر له فى نفس السنة كتابه الفلسفى « الوجود والعدم » ٠ وفى سنة ١٩٤٥ صدر له الجزء الأول والجزء الثانى من « طرق الحرية » وهما : « سن الرشد » و « وقف التنفيذ » ٠ وفى هذه المؤلفات جميعها بدأت تظهر بوضوح فكرة الالتزام والانخراط ، بعد أن كانت الحرية فى مؤلفاته السابقة حرية فردية فارغة معلقة ٠ أما محاضرة « الوجودية فلسفة انسانية » فقد القاها سارتر عام ١٩٤٥ وصدرت مطبوعة عام ١٩٤٦ ٠ ونحن نعلم أن الفترة ما بين عامى ١٩٣٩ — ١٩٤٤ (كما أوضحنا فى الفصل الأول — المقال الرابع) كانت تمثل فترة التحول نحو فكرة الالتزام فى تفكير سارتر ، وذلك بسبب الظروف السياسية لفرنسا ابان هذه الفترة ٠ فقد بدأت هذه الظروف بدخول فرنسا الحرب فى ٣ سبتمبر سنة ١٩٣٩ وسقوط باريس فى ١٤ يونيه سنة ١٩٤٠ ، وتضمنت اشتغال سارتر بالتمريض داخل الجيش الفرنسى ، ثم وقوعه فى الأسر وقضاء فترة طويلة فى معسكرات الاعتقال الألمانية ، ثم اطلاق سراحه بسبب سوء صحته ، ثم اشتراكه فى معركة المقاومة والتحرير ٠ كل هذه الظروف كان لها لا شك أثر فعال فى تحول سارتر عن فكرة الحرية الفارغة والانعزال الفردى نحو فكرة الحرية الملتزمة والانخراط فى التزام اخلاقى سياسى مع الآخرين ٠

(١٢) فكرة الالتزام l'engagement هنا تتضمن نوعا من الالزام obligation ، فهى تعنى أكثر من مجرد الارتباط كما رأيناه فى الفصل الرابع — المقالة الثانية ٠ (راجع كذلك الفصل الأول — المقالة الخامسة — الهامش ٧) ٠

(١٣) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 83

وتفصيل ذلك هو من عدة أوجـه :

الوجه الأول هو أن سارتر يعنى بالذاتية la subjectivité فى هذا المقال ، لا الوعى الفردى ، بل الذاتية الانسانية بصفة عامة ، أى الذاتية بمعناها « العميق » الذى يتضمن الاتصال الداخلى بين الذوات inter-subjectivité (١٤) ، بحيث أن ما يختاره الأنا لنفسه فانه يختاره بالمثل للجميع ، لأن الأنا يختار ما هو خير ، وما هو خير للواحد خير للجميع (١٥)٠ وعلى الرغم من أن هذه الفكرة هى عودة الى فكرة الأمر المطلق imperatif catégorique عند كنط - وتحتمل بالتالى نفس النقد الذى يوجه بصددها الى كنط من كونها صورية بحتة يصعب أن تقوم عليها أى أخلاق واقعية - الا أنها تتعرض أيضا ، فى نفس مقال سارتر ، الى ما ينقضها ٠ ففى مثال الشاب (١٦) الحائر بين البقاء مع والدته التى كانت تتعزى به عن خيانة زوجها وعن مصيبتها فى ابنها المقتول ، وبين الالتحاق بالقوات الفرنسية الحرة فى انجلترا للانتقام لأخيه - فى هذا المثال ترك سارتر الشاب ليختار بنفسه وليبتكر لنفسه سلوكا ، غافلا عن المعنى العميق للذاتية الذى يقضى بأن يكون سلوك الابن فى هذه الحالة مرتبطا بذات أخرى هى والدته ٠ فسارتر اذن قد اغفل العلاقة بين الشاب ووالدته ونظر الى فى ذاتيته الفردية وليس فى الذاتية العامة التى تشمل الأم مع الابن ٠ واذن فسارتر يعطى مفهوما للذاتية هو الذاتية التى تتضمن اتصالا داخليا بين الذوات ويناقض هذا المفهوم بمثال تكون فيه حرية الأنا بمعزل عن حرية أى شخص آخر ٠

الوجه الثانى هو أن سارتر يقرر فى هذا المقال أن حرية الأنا تتضمن حرية الآخرين ، أو أن الالتزام يحتم على الأنا أن يختار حريته وحرية الآخرين فى آن واحد ٠ فهو يجعل الأنا لا يستطيع اعتبار حريته غاية دون أن يدمج فى هذه الغاية حرية الآخرين (١٧) ٠ وهذا هو ما يجعل الأنا

---

(١٤) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 67

(١٥) Ibid., p. 25 et 26

(١٦) Ibid, p.. 39-47

(١٧) Ibid, p. 83

يشعر بالقلق اثنــاء اختياره لأنه يشعر بمسئوليته ازاء الآخرين وبمــا يتضمنــه اختياره من تشريـع كلى للآخرين • والمثــال الذى يختاره سارتـر فى هـذا المقــال ، وهو مثـــال القائد العســكرى الذى يتحمل مسئولية هجوم ما (١٨) ، يبرز هـذا المعنى ببراعـة وبلاغـة • ولكن هـذا المعنى يتعـرض لما يناقضه فى مؤلفــات سارتر نفســه : ففى مسرحية « الذباب Les Mouches نرى أورســت Oreste ، رغم انه يسلك ضمن موقف اجتماعى هو عـودته الى أهــله ورغبته لأن يكون واحدا منهم — رغم ذلك نجده مهتما ، لا بهـذا الوضــع الاجتماعى وما يتضمنه ســلوكه بالنســبة للآخـرين ، بل بحريته الخاصــة ودللة أفعـــاله ازاء هذه الحرية • فأورست كان يسعى لانتصاره هو فى عملــه الخاص به •

كذلك فى مسرحية « جلسة سريــة Huis Clos » نرى جارسين Garcin رغم علاقته بزوجته وبخليلته ورغم ارتباطه بالموقف الاجتماعى الأوســع الخاص بكونه مقضيا عليــه بالمـوت — رغم ذلك نــراه لا يهتم الا بحـريته الخاصة ، فكل ما يعنيه هو أن يعـرف هـل مــات جبانــا أم لا •

وهذا التناقض بين حرية الأنــا فى ارتباطهــا بالآخـرين كما يعرضها ســارتر فى مقــاله وبين حـرية الأنــا فى صفتها المطلقــة يظهر كذلك فى رواية « سن الرشــد » ، فنرى ماتيــو Mathieu ، رغم علاقته بأوضاع اجتماعية معينـــة هى النموذج الطبقى الاصطلاحى الذى يرفضه وخليلتــه ايفتش Ivitch — رغم ذلك نرى اهتمامه الأكبر يتركز حـول حريتــه الخاصة ، دون أن يكون لهذه الحرية أى ارتبــاط بهـذه المواقف الاجتماعيــة وبحرية الآخـرين ، ولذلك كانت غايتــه هى أن يكون حـرا فى سلوكه وأن يكون ســلوكه من أجـل الحرية فقــط (١٩) •

---

(١٨) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 32

(١٩) هذا المعنى يتضح فى عبارات عديدة ترد خــلال رواية سن الرشــد L'Age de Raison فمثلا فى ص ١٢٠ يقول ماتيو : « هل لا ازال حـرا ؟ وفى ص ١٢١ يقـول بوريس Boris لماتيـو : « حـرا كما أنت الآن كان ينبغى أن تبيع اثاثك وأن تعيش فى فندق • وفى ص ١٢٥ يقـــول برونيــه Brunet الاشتراكى محـاولا ادخـال ماتيو فى الحزب : =

الوجه الثالث هو أن سارتر فى « الوجود والعدم » يضع أولا الوجود - لأجل - ذاته أى الوعى أو الأنا باعتباره حرية مطلقة ثم يكشف لنا عن وجود الآخر والصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر فى تسلسل منطقى على نحو ما رأينا فى الفصل الثالث (المقالة الثانية) . أما فى مقاله « الوجودية فلسفة انسانية » فهو ينتقل من حرية الأنا لا الى صراعها مع حرية الآخر وانما الى اندماجها مع حرية الآخر وتضمنها لها . وهذا الانتقال نفسه يتم على أساس الالتزام الأخلاقى لا على أساس التفسير الفلسفى . يقول سارتر : « ان الحرية من حيث هى تعريف للانسان ليست متعلقة بحرية الآخرين ، ولكن الالتزام يحتم على بذاته أن أختار حريتى وحرية الآخرين فى آن واحد . انه يجعلنى لا أستطيع اعتبار حريتى غاية دون أن أدمج فى ذلك الغاية حرية الآخرين (٢٠) . فبعد ان كانت الحرية خاصة بالوعى أصبحت تتضمن ارادة الحرية للآخرين . وواضح أن هذا الانتقال هو انتقال الى الجبرية أو الى نوع من الالتزام الخلقى كانت تحتمه الظروف السياسية والحربية لفرنسا قبل سنة ١٩٤٦ .

الوجه الرابع هو أن العلاقة بين الأنا والآخر كما يضعها سارتر فى مقال « الوجودية فلسفة انسانية » هى علاقة اتصال داخلى بين الذوات inter-subjectivité وهذا يعنى ، بعد كل شىء ، اتصالا أو نوعا من التبادل الاتحادى الداخلى بين الأنا والآخر . وبعكس ذلك فى « الوجود والعدم » نرى العلاقة بين الأنا والآخرين علاقة صراع .

واذن فمحاولة سارتر لأن يقيم اتصالا داخليا بين الضمائر الواعية هى محاولة مخفقة ، بحيث نرانا نرتد مرة أخرى الى ما انتهينا اليه

= « ... ولكن ماذا تفيد الحرية اذا لم يكن ذلك من أجل الانخراط ؟ » ويقول له فى نفس الصفحة : « لقد تخليت عن كل شىء لتكون حرا . تقدم خطوة أخرى وتخلى عن حريتك نفسها ، فيعود لك كل شىء » . ويقول له أيضا فى ص ١٢٦ : « هل تتخيل انك تستطيع أن تعيش حياتك كلها بين قوسين ؟ » ولكن ماتيو يرفض الانخراط فيقول له برونيه : « ... ستصبح عبدا لحريتك » . ونفس هذا المعنى يتكرر فى صيغ مختلفة فى نفس الرواية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الصفحات ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ .

من قبل من أن العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخرين هى علاقة نزاع وصراع. ومن هنا يمكن أن نحـــدد الخاصية الرابعة للحرية الانسانية فى فلسفة ســارتر على أنهــا حرية تتضمن صراعــا دائما بين الأنــا والآخــر ، أو بعبارة أدق ، بين حرية الأنــا وحرية الآخــر .

أما الخاصية الخامسة للحرية الانســانية فى فلسفة سارتر فهى قيام هذه الحرية على أساس ازدواج الدلالة . وتتضح هذه الخاصية اذا نظرنا الى الأفعال الانسانية من حيث هى التعبير العينى لحرية الوعى أى لحرية الـ من - أجل - ذاته . ونحن قــد عرفنــا ان اى فعل يســقط - بمجرد انجــازه - فى الماضى ويصبح بالتالى شيئا - فى - ذاتــه ، والشىء - فى - ذاتــــه هو كائن جامد مطـــابق لذاته ليس فيه اى انفصـــال أو ملاشاة ، فهو كائن خـــال من أى حرية ، بعكس الموجــود - لأجل - ذاتــه الذى هو حــر بمقتضى مقــولة الانفصال والملاشاة . واذن فالأفعـــال الانسانية التى هى التعبير العينى لحرية الوجود - لأجل - ذاته تصبح بمجرد تمامها شــيمئا - فى - ذاتــــه جامدا وخاليــا من الحرية . وهذا يعنى أن الفعل الحر يتجمد عند اتمامه ويصبح غير حر . كأن الحرية اذن تقتل نفسها او تنكر نفسها بنفسها. وكأن الوجود - لأجل - ذاته يتحول الى وجود - فى - ذاته غير حر ، بحيث يمكن ان نقول ان خاصية الوعى هى التجمــد المستمر والاتجاه الدائــم نحـــو اللاحـــرية .

ونحن رأينا من جهة أخــرى أن الوجود - لأجل - ذاته هو ، من حيث تركيبه الأنطولوجى ، فرار مستمر وملاشاة مستمرة ، وأن هذا يعنى بالتالى انه حرية مستمرة . فالوجود - لأجل - ذاته ، كما يقول سارتر ، يكون ما لا يكونه ، ولا يكون ما هو كائنه - بحيث يمكن أن نقول ان خاصية الوعى الحر هى الفرار المستمــر والحريــة الدائمــة .

وإذن فالوعى يحمــل خاصيتين متعارضتين : فهو جهــة فرار مستمر وحرية مستمرة ، وهو من جهــة أخــرى تجمد مستمر وضرورة مســـتمرة . هاتان الخاصيتان المتعارضتان هما ما نقصد من ازدواج الدلالة فى الحرية الانسانية عند سارتر .

---

(٢٠) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 83

وهنا ينبغى أن نلاحظ أننا آثرنا كلمة ازدواج الدلالــة **l'ambiguité** لنعبــر عن هــذا التحــرر المســتمر والتجمــد المســتمر لأن التعــارض بين هــاتين الخاصيتين لا يتضـــمن فى الواقع أى تناقض · وذلك لأن التناقض لا يكون الا بين المتعارضين من جهــة واحــدة وباعتبار واحــد · أما هــذا التحرر وهذا التجمد فيقومان من جهتين مختلفتين هما الماضى والمستقبل · فالأفعال التى تتم أى التى تنقضى وتصبح بالتالى افعالا ماضية هى التى تتجمـــد وتتحول الى شىء - فى - ذاته · وهذه الأفعال المتجمدة هى التى ينفصل عنها الوعى فيصبح بموجب هذا الانفصـــال حرا ازاء المستقبل · فالوعى اذن يتجمد باعتبار افعاله الماضية ويتحرر باعتبار افعاله المستقبلة · وهذان الاعتباران هما ما نعبر عنه بازدواج الدلالة فى مفهوم الحرية الانسانية فى فلســفة ســارتر ·

وفى ضوء هــذه الخاصية الخامســة - أعنى قيام الحــرية على أساس ازدواج الدلالــة - يمكننا أن ننظــر فى قيمة الحــرية فى فلســفة سارتر من حيث هى وسيلة وغايـــة فى الوقت عينــه ، وهذا هو ما يؤسس الخاصـــية الســادسة لمفهــوم الحرية عند سارتر ·

فنحن قد رأينا أن الحرية فى فلسفة سارتر هى مترتبة حتما على التركيب الأنطولوجى للوعى ، وأن الوعى محـــكوم عليه بالحرية لأن الأشياء غير حاصلة اصــلا على أى معنى والوعى هو الذى يضفى عليها ما يختار من معــان · وهذا يعنى دباشرة ان الوعى ملزم على الاختيــار ومقضى عليـــه بالحرية · ولكنا رأينــا ايضــا ان الغالبية العظمى من الناس تفــر او تحاول الفرار من هذه الحرية بأساليب شتى ووســائل متباينة هى كلهــا وسائل لخداع النفس ولســوء النيــة · وهنا نتســاءل ما الذى يؤكد لنــا أننا لا نفــر من الحــرية او لا نحاول الفرار منها ؟ ما الذى يؤكد لنا - حين نقوم بأفعال معينة - اننا لسنا منســاقين فى هذه الأفعال بمــا تمليه علينا الأوضاع الاجتماعية أو القيم الأخلاقية المتعارف عليها ؟ وبعبارة أخــرى كيف نختار ونكون أحرارا فى اختيارنا دون أن يوقعنا هذا الاختيار فى الالتزامات الاجتماعية ويقتل حريتنــا الشخصية ؟ الاجــابة على مثــل هذا السؤال تقضى بأحــد أمرين : اما أن نبقى على هــذه الحرية فارغــة من اى مضمون وخــالية من أى التزام ، واما أن نضع لحرينا غــاية معينــة تحفظها من حيث هى حــرية وتعطيهـــا مضمونا معينــا فترفع عنهــا فراغها ومجانيتهـــا ·

فاذا آثرنا الحـل الأول ، أى أن نبقى على هـذه الحرية فارغـة من أى مضمون وخالية من أى التزام شـعرنا ضرورة بذلك الملل والضجر وذلك الدوار والغثيان الذى تحـدث عنـه سارتر فى قصصه ومسرحياته . فنحن قـد رأينا (٢١) روكنتان فى « الغثيان » يعانى هذا الدوار العنيف على اثـر تحلله من الأوضاع الاجتماعية واحساسه من ثمة بالملل والوحدة ، وبأنه حاصل على حرية فردية فارغة : « اننى وحيد ، فان معظم الناس قد عادوا الى بيوتهم وأخذوا يقرأون جريدة المساء وهم يستمعون الى الاذاعة . ولقد خلف لهم يوم الأحـد الذى انتهى احساسا كطعم الرماد وأخـذ فكرهم يتجه الى يوم الاثنين . ولكن ليس لى اثنين ولا أحـد : وانما هناك أيام تتدافع بغير نظام ... » (٢٢) ولم تكن حياة روكنتان فحسب هى الشيء الممل وانما كانت كذلك الأشياء من حوله فارغة مملة وباعثة على الغثيـان : « ان كل شيء مجانى .. واذا اتفق للمرء أن اتضح له ذلك فانه يستشـعر دوارا فى القلب .. » وهذا هو الغثيـان (٢٣) . كذلك أحس ماتيو دى لارو Mathieu Delarue فى رواية « سن الرشد » نفس الاحساس حين آثر الابقاء على حريته فارغة من أى التزام : « ان كل ما أريده هو ... الابقاء على حريتى » (٢٤) . فبسبب الابقاء على هذه الحرية شـعر ماتيو بأنه انسـان ضائع واحس بأن ليس هناك اى جدوى من أى شيء (٢٥) . وواضح أن سارتر لا يقصد من تصويره لمثل هذه الشخصيات أن يجعل منها نماذج ينبغى احتذاؤها ، وانما هو بالعكس يحاول دائما وبالحاح أن يكشـف عن احساسها الشديد بالضيق والضجر ازاء ما تعانيه من مجـانية ومن فراغ وازاء وعيها بما فى حريتها من فراغ وفردية . فسارتر اذن يحاول أن يبرز ما لدى هذه الشخصيات من أحاسيس مرضية ليبرز ضمنا المعنى الحقيقى للحرية ، – فما هو هذا المعنى الحقيقى للحرية ؟

---

(٢١) الفصـــل الأول – المقـــالة الخامسة .

(٢٢) La Nausée, p. 74.

(٢٣) Ibid., p. 166.

(٢٤) L'Age de Raison, p. 114.

(٢٥) Ibid., p. 131 et 132

ان الابقـاء على الحرية فارغـة يسلمنا على نحـو ما رأينـا الى الضجر والقلق والى نوع من الدوار والغثيان • فلابد من ملء هذه الحـرية بالعمل ولابد لذن من الانخـراط والالتـزام • ولن تكون غاية الانســـان اذن هى أن يكون حرا فحســب وانما أن يكـــون حرا ليعمل أو حـــرا فى العمل • لقد رأينا أورست فى مسرحية « الذباب » حـرا لممارســة جميع الالتزامات ومحركـــا فى الوقت عينه أنه يبنغى عليه ألا يلتـــزم أبدا » (٢٦) • ولكن أورست لم يستطع أن يظل حرا بدون أن يملأ هذه الحرية بالانخراط فى العمل• لقد شعر بالوحدة والملل وأحس بالضجر والغربة ، ومن هنا صـاح بقوله : « لو كان من عمل (أستطيع أن أقوم به) ••• لو كان من عمل يمنحنى حق أن أكـون مواطنا بينهم » (٢٧) •

خلاصة الأمر لذن هى أن الحرية لم تعد غـاية فى ذاتهـا ، وانما الغاية هى الفعـل الحر والعمـل الذى نلتزم به بمقتضى حريتنا • وبهـذا نكون قد عدنا الى الحـل الثانى الذى يقضى بأن نضع لحريتنا غاية معينة تحفظهـا من حيث هى حرية وتعطيها مضمونا معينـا لترفع عنها فراغهـا ومجانيتها وبهذا يكون الانســـان « ملتزما بكليته وحـرا بكليته » (٢٨) • ومن هنـا نتســـاءل ما طبيعة هذا المضمون ؟ ما نوع العمل الذى نملأ به حريتنا ؟ وما نـوع الالتزام الذى ننخـرط فيه ؟ أيـا ما كانت اجابتنا على هذا السؤال فهى تتضمن حتما الاقرار بغاية ما نهدف اليهـا من وراء أفعالنا وتتقوم بها بالتالى أفعالنا ــ عندئذ لا تعـود حريتنا حـرية بالمعنى الحقيقى ، وانما تصبح مجرد وســيلة لغاية أبعد هى ما نرمى اليه من أفعـالنا • واذن فلأجل الابقاء على هذه الحرية ، وعلى الفعل من حيث هو فعل حر فحسب ، ينبغى ألا نضع لأفعالنا أى غاية وأن تظل أفعالنا خـالية من أى مضمون • فأفعـالنا هى نفسها الغاية ولا تتقوم بأى غاية وراءها •

لقـد كانت الحرية فى فلسفة سارتر هى الغـاية فى ذاتها ، ولكنها ظلت غاية جوفاء فارغة وباعثة على الضيق والغثيان ، فتحولت من الحرية مـن

---

(٢٦) الفصـل الأول ــ المقـالة الخامسة •

(٢٧) Les Mouches. Acte 1, Scène 11, p. 26

(٢٨) Sartre ; Situations 11, Presentation de Temps Moderns p. 28

حيث هى مجرد حرية الى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك فحسب • ونحن رأينا عوامل هذا التحول فى فلسفة سارتر (الفصل الأول) ، فقد كانت الحرية فى كتابات سارتر السابقة على سنة ١٩٣٩ تعنى الحرية الفردية الفارغة التى تقضى على الانسان أن يحملها عبئا ثقيلا مرعبا لا مفر له منه ـ انه الوجود الذى ينفصل باستمرار عن الأشياء فيخلق لها معانيها وقيمها • فحريته هى المصدر الوحيد للتقويم ، وهى فى نفس الوقت الغاية الوحيدة للانسان ، لا من حيث هى هدف ينبغى تحصيله ، فان الحرية هى أمر واقع لا مفر منه ، وانما من حيث هى غاية ينبغى ادراكها ووعيها وعيا تاما • ولكن هذه الحرية لم تحتفظ بنفس المعنى أو الدلالة فى فلسفة سارتر ، وانما هى تحولت الى حرية الفعل وحرية العمل ، بحيث أصبح العمل الحر هو الغاية ، وأصبح للحرية بهذا الاعتبار دلالة ثانية من حيث هى وسيلة للفعل الحر •

ولكن سارتر لا يقف عند هذا التحول فحسب ، وانما هو قد اتجه الى التنازل عن الحرية من أجل الالتزام والانخراط فى عمل معين • والحق أن هذه الخطوة لم تتم فى « الوجود والعدم » ، فهو قد ظل فى هذا المؤلف الفلسفى فى حدود المنطق الذى سار عليه وحسب ما كانت تملى عليه المقولات التى بدأ منها وبصفة أخص مقولة الانفصال واللاشاة التى جعل منها التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجى للوعى • حقيقة أننا رأينا من جهة أخرى (٢٩) وفى نفس المؤلف ، أى فى « الوجود والعدم » ، أن سارتر لم يترك الانسان حرا حرية مطلقة وانما جعله حرا ازاء مواقف معينة وفى حدود معطيات لا بد منها ، فليست هناك حرية بدون موقف كما أنه ليس هناك وعى بدون موضوع • ولكن هذه المواقف لا تفعل أكثر من أنها تكشف عن المجال الواقعى للحرية الانسانية • فكأن سارتر قد ظل فى حدود « الوجود والعدم » منطقيا مع نفسه ومع فلسفته ومبقيا عله الحرية من حيث هى حرية ازاء موقف معين وفى مجال محدد • ولكنا قلنا ان سارتر قد تجاوز هذا المعنى للحرية الى مرحلة لاحقة دعى فيها الى التنازل عن الحرية ذاتها • ففى « سن الرشد » ـ وقد صدرت سنة ١٩٤٥ ـ نرى ماثيو الذى لم يستعمل حريته خوفا من الضياع ينظر الى برونيه Brunet

(٢٩) المقالة الثانية من الفصل الرابع •

الذى انخــرط فى الحزب الشــيوعى والتــزم بما يفرضــه عليه هــذا الحــزب — ينظر اليه بشىء من الحسد يقول عنه : « لقد التزم وقــد تنازل عن حريته فلم يعــد الا جنديا • ولقد أعــادوا اليــه كل شىء ، حتى حريته • انه اكثر منى حرية : فهو متفق مع نفسه ومتفق مع الحزب » (٣٠) •

وهنا نتساءل : هل يجعــل سارتر من الانخــراط فى حــزب معين ومن القيــام بأعمال محددة غاية وراء الحرية ؟ وهل يمكن لهذه الغاية — اذا ما قررها سارتر — أن تحفظ للحرية معناها الأصيل ؟ أم أنها تنتهى بها الى القضاء عليها قضاء تاما ؟ هناك لا شك لجماع بين الفلاسفة المعاصرين على أن الحرية الميتافيزيقية لم تعد هى المشكلة الفلسفية الحقة ، وانما أصبحت المشكلة الكبرى هى كيف يتمتع الانســان بالحرية العملية والســياسية • لذلك حاول سارتر أن يخوض عالم السياســة فأسس عام ١٩٤٨ حزبا سياسيا باسم « الكتلة الديمقراطية الثورية Rassemblement Démocratique Revolutionnaire بغية أن يكون بمثابــة قوة ثالثة تقــف بين كل من الحزب الشيوعى والحزب الاشتراكى (٣١) • غير أن هذا الحزب لم يحــظ

---

(٣٠) L'Age de Raison, p. 127.

(٣١) أسس ســارتر هذا الحزب بالاشــتراك مع دافيد روســيه D. Rousset وجيرار روزنتال G. Rosenthal وكان يضم نخبة المثقفين ورجال الفكر الذين كانوا يعملون مع ســارتر فى مجلة الأزمنة الحديثة Les Temps Modernes وهم : البير كامو A. Camus وســيمون دى بوفوار Simone de Beauvoir ، وكذلك بعض الذين انفصــلوا عن الحزب الاشــتراكى الفرنسى امثال مارســو بيفير Marceau Pivert وجان روس Jean Rous وبوتبين Boutbien • وقد أعلن سارتر عن أهداف هذا الحزب فى منشور Manifeste نشرته مجلة الروح Esprit (فى ٢٧ فبــراير ١٩٤٨) وجهــه الى الديموقــراطيين والاشــتراكيين ليتحــدوا فى جميــع انحــاء العالم ويؤلفوا قوة مستقلة تقف بين الراسمالية وبين الشــيوعية • وكان أهم ما جاء فى المنشور هو الدعوة الى احلال الملكية الجمــاعية مكان الملكية الفردية والدعوة الى تحرير الطبقات العاملة وتحرير الشعوب المستعمرة • بيد أنه ألح أيضا على رفض النظم الاستبدادية ودعى الى ضرورة اعتبار الحرية الحقيقية ومراعاة النظم الديموقراطية فى السياسة الداخلية •

بالتأييد العمالى وسرعان ما أخفق . وقد ظل سارتر موضع هجوم من الكتاب الشيوعيين حتى عام ١٩٥٢ . ففى هذه السنة عقد الشيوعيون مؤتمرا للسلام فى فيينا Vienna Congress ودعى اليه سارتر فشارك فيه وظهر منذ ذلك الحين متعاونا مع الشيوعيين أو على الأقل ممالئا لهم .

وهنا يبزغ سؤال هام وهو هل يسمح موقف سارتر الفلسفى بأن يتخذ سارتر موقفا سياسيا متفقا مع الشيوعية ؟ لقد كتب سارتر مقالا فى مجلة الأزمنة الحديثة عدد يوليو سنة ١٩٥٢ عن « الشيوعية والسلام » قال فيه : « أن الغاية من هذا المقال هى البحث عن اتفاق مع الشيوعيين بصدد موضوعات معينة محددة وانما على أساس من مبادئى وليس على أساس من مبادئهم » (٣٢) . ونحن قد عرفنا أن مبادىء سارتر تقوم أساسا على اعتبار الحرية القيمة المطلقة . ومن هنا فالالتزام عند سارتر يعنى — حين يتجه للسياسة — أن يكون للانسان رأى فى الأحداث السياسية والاجتماعية وأن يصرح بهذا الرأى ، ولكن بشرط أن يحتفظ لنفسه بحريته الفردية ، فهو اذن التزام يختلف عن التزام الحزب الشيوعى . انه لا يفترض اطلاقا ضرورة الدخول فى منظمة واتباع خطتها العامة والخضوع لها . لهذا لم يلبث سارتر — حين رأى الهجوم السوفيتى على المجر عام ١٩٥٦ — أن خرج من الحزب الشيوعى . ان سارتر يريد حرية حقيقية ويبحث عن هذه الحرية . انه يريدها حرية انخراط والتزام وانما من غير أن يكون فى هذا الالتزام ما يقضى على الحرية ذاتها .

ولكن هل يمكن الالتزام مع الابقاء على الحرية ؟ واذا كان سارتر قد رفض الالتزام الشيوعى فاى نوع من أنواع الالتزام يدعو اليه ؟ لا يمكن الجزم بأن سارتر يريد الانخراط فى أعمال معينة ، فأن « الوجود والعدم » لا ينتهى الا بتقرير الحرية من حيث هى حرية ازاء مواقف معينة ، ولا يكشف عن تحديد ثابت لمعنى هذه الحرية من حيث هى فى ذاتها

---

(٣٢) Les Temps Modernes : (Juillet 1952): Les Communistes et la Paix I

تؤسس القيمة المطلقة أو من حيث هى تعد لقيمة أبعد منها ، وانما يقف عند مجموعة من التساؤلات المتعارضة • فكأن الحرية اذن فى « الوجود والعدم » تظل حرية انطولوجية خاصة بالطبيعة البشرية • كذلك رأينا سارتر فى « نقد العقل الجدلى » يبقى على موقفه الأصلى وعلى قضيته الرئيسية التى تتناول العلاقة بين الوعى والعالم • صحيح أنه قد أوضح أن هذه العلاقة لا تقف عند مجرد السلب والرفض ، وانما تمضى الى العمل الذى من شأنه أن يغير العالم المادى • ولكنا رأينا أيضا أن هذا المنظور الذى يهتم بالعمل وبالممارسة praxis قد ظل على نفس الأرضية التى تنطلق منها فلسفة سارتر ، وهى الكوجيتو من حيث هو وعى بشىء ما • فاهتمام سارتر بالعمل لم يؤد الى أى اغفال للبعد الأنطولوجى • والأنثروبولوجيا الحضارية التى أوحت باقتراب سارتر من الماركسية لم تهمل الأنا ولم تغير عن التركيب الأنطولوجى للوعى • ومن هذه الناحية يمكن أن نقول أن قيمة العمل قد بقيت كما هى فى أن يكون عملا حرا • وأى تغيير فى الوسط الموضوعى والعالم المادى يبقى ، رغم اقتضائه بأن يتلاقى أفراد الجماعة فى الوجدان المشترك ، ورغم تجميع البراكسيا وقسم الولاء ، - يبقى عملا يتم بموجب حرية الوجود البشرى • والوجود البشرى هو الوجود المميز بالنسبة لنا كما يقول سارتر (٣٣) • فكأن سارتر حين مضى من الحرية الفارغة الى الحرية الملتزمة ثم الى حرية العمل لم يقصد الى أن يتنازل الوجودى عن حريته ، وانما قصد الى أن يستعيد الماركسى البعد الانسانى ، أى المشروع الوجودى •

---

(٣٣) : Critique de la Raison Dialectique, p. 102

فهـرس الكتـاب

كتب أخرى للمؤلف

- بين برجون وسارتر - أزمة الحرية (دار المعارف بمصر - القاهرة ١٩٣٠) ·

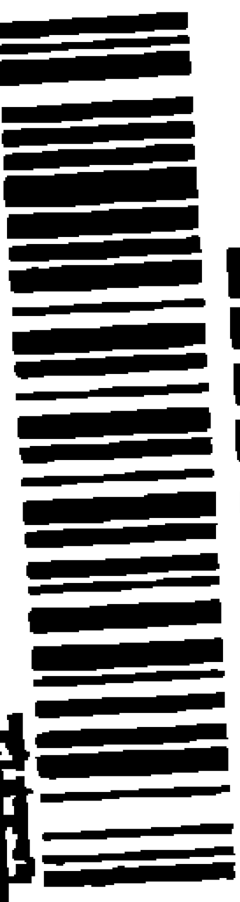
- فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية (مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٤) ·

- فلسفة فرنسيس بيكون (دار الثقافة - الدار البيضاء ١٩٨١)

- فلسفة مين دى بيران (دار النشر المغربية - الدار البيضاء ١٩٨٢) ·

- العين والعقل لميرلو - بونتى - تحت الطبع ·

شركة سعيد رأفت
للطباعة
شارع خالد بن الوليد - أمام فندق السلام
ت : ٥٨٩٩٣٩٠


Bibliotheca Alexandrina
0395557